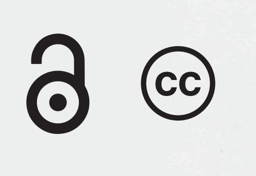
Gilles Lipovetsky

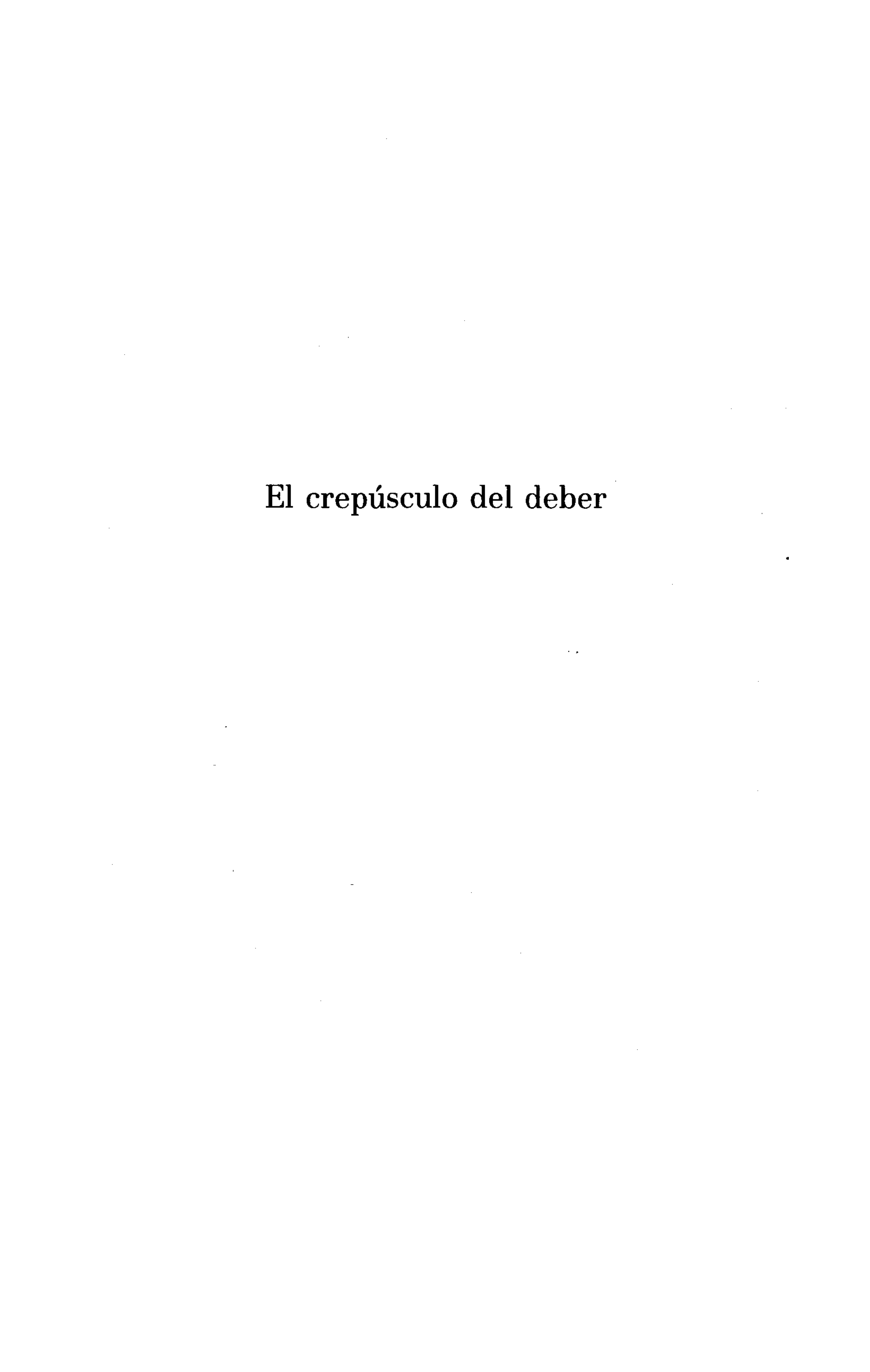


El crepúsculo del deber



La ética indolora de los
evos tiempos democráticos

ANAGRAMA
Colección Argumentos



El crepúsculo del deber

Gilles Lipovetsky

El crepúsculo del deber

La ética indolora de los nuevos tiempos democráticos

Traducción de Juana Bignozzi



EDITORIAL ANAGRAMA
BARCELONA

Título de la edición original:
Le crépuscule du devoir
L'éthique indolore des nouveaux temps démocratiques
© Éditions Gallimard
París, 1992

Diseño de la colección:
Julio Vivas
Ilustración: «Bañista con reflector», Graham Nickson, 1982-1983.
Hirschl & Adler Modern, Nueva York

Primera edición: febrero 1994
Segunda edición: noviembre 1994
Tercera edición: octubre 1996
Cuarta edición: septiembre 1998
Quinta edición: mayo 2000



Pedró de la Creu, 58
08034 Barcelona

ISBN: 84-339-1378-6
Depósito Legal: B. 19547-2000

Printed in Spain

Liberduplex, S.L., Constitució, 19, 08014 Barcelona

a mis padres

PRESENTACIÓN

Un nombre, un ideal agrupa los espíritus y reanima el corazón de las democracias occidentales en este final de milenio: la ética. Después de una decena de años, el efecto ético sigue ganando fuerza, invade los medios de comunicación, alimenta la reflexión filosófica, jurídica y deontológica, generando instituciones, aspiraciones y prácticas colectivas inéditas. Bioética, caridad mediática, acciones humanitarias, salvaguarda del entorno, moralización de los negocios, de la política y de los medios de comunicación, debates sobre el aborto y el acoso sexual, correos rosa y códigos de lenguaje «correcto», cruzadas contra la droga y lucha antitabaco, por todas partes se esgrime la revitalización de los valores y el espíritu de responsabilidad como el imperativo número uno de la época: la esfera ética se ha convertido en el espejo privilegiado donde se descifra el nuevo espíritu de la época. Hace poco, nuestras sociedades se electrizaban con la idea de la liberación individual y colectiva, la moral se asimilaba al fariseísmo tanto como a la represión burguesa. Esa fase ya se ha vivido: mientras que la ética recupera sus títulos de nobleza, se consolida una nueva cultura que únicamente mantiene el culto a la eficacia y a las regulaciones sensatas, al éxito y la protección moral, no hay más utopía que la moral, «el siglo XXI será ético o no será».

Esto no impide al mismo tiempo ver cómo se perpetúa, al hilo de una amplia continuidad secular, un discurso social alarmista que estigmatiza la quiebra de los valores, el individualismo cínico, el «final de cualquier moral». Oscilando de un extremo a otro, las sociedades contemporáneas cultivan dos discursos apa-

rentemente contradictorios: por un lado el de la revitalización de la moral, por el otro el del precipicio de la decadencia que ilustra el aumento de la delincuencia, los guetos en los que reina la violencia, la droga y el analfabetismo, la nueva gran pobreza, la proliferación de los delitos financieros, los progresos de la corrupción en la vida política y económica. Sin duda, los lazos entre estos dos polos no faltan, ya que la efervescencia ética puede ser interpretada como reacción a la decrepitud de los comportamientos, como recuperación de las conciencias confrontadas con el engranaje de la irresponsabilidad individualista. Pero la respuesta nunca elucidará el fondo de la cuestión: si la cultura de la autoabsorción individualista y del *self-interest* es dominante hasta tal punto, ¿cómo explicar la aspiración colectiva a la moral? ¿Cómo seres vueltos sólo hacia ellos mismos, indiferentes al prójimo tanto como al bien público, pueden todavía *indignarse*, dar prueba de generosidad, reconocerse en la reivindicación ética? ¿*Quid* de la cultura individualista que glorifica el Ego pero que paradójicamente logra convertir en estrella las virtudes de la rectitud, de la solidaridad, de la responsabilidad? Es necesario admitirlo, el favor del que hoy se beneficia la ética lleva a revisar los juicios que asimilan sin reserva individualismo e inmoralidad, a hacer más complejo el modelo neoindividualista definido demasiado sumariamente fuera de toda preocupación moral.

Hay más: el tema de la reactivación moral, aun del «orden moral», está en boga, pero ¿de qué naturaleza es este resurgimiento y de qué moral habla exactamente? Estas preguntas son el centro de esta obra. Digámoslo de entrada: atacamos como falsa la idea falsamente evidente del «retorno». No es que la ética, después de un período de relegamiento, no esté colocada de nuevo en un pedestal, pero el esquema del Renacimiento acredita demasiado la idea de una reconducción de lo idéntico cuando lo más significativo es, precisamente, el desfase histórico de funcionamiento, la diferencia en la inscripción social de los valores. Nuestra época no restablece el reino de la «antigua buena moral» sino que se libra de ella. Así pues, no hay que dar por supuesto ninguna ruptura con las tablas de la ley, ninguna invención de nuevos valores morales: en lo esencial, son los mismos desde hace siglos y milenios. Muy larga continuidad que, sin embargo, no

debe obliterar la nueva manera de remitirse a los valores, la nueva regulación social de la moral en este punto inédita que instituye una nueva fase en la historia de la ética moderna. Visto de cerca, domina el efecto reanimación; de lejos, somos testigos de un gran vaivén cultural que, no por abrazar los referenciales humanistas de siempre, deja de instaurar una ética del «tercer tipo» que no encuentra ya su modelo ni en las morales religiosas tradicionales ni en las, modernas, del deber laico, rigorista y categórico.

Sólo una perspectiva guiada por la larga duración es capaz de dar todo su sentido, todo su relieve, al nuevo curso histórico de la vida moral. ¿Qué se ve al intentar abarcar con una única mirada el movimiento de conjunto? A partir de la Ilustración, los modernos han tenido la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos, que no recurra a ninguna revelación, liberada de los miedos y recompensas del más allá: ofensiva antirreligiosa que estableció la primera ola de la ética moderna laica que podemos fechar, para dar referencias concretas, de 1700 a 1950. Primer ciclo de la secularización ética cuya característica es que, al emanciparse del espíritu de la religión, toma una de sus figuras claves: la noción de deuda infinita, el deber absoluto. Las democracias individualistas inaugurales en todas partes han salmodiado e idealizado la obligación moral, celebrado con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuesto normas austeras, represivas, disciplinarias referidas a la vida privada. Pasión del deber dictada por la voluntad de conjurar la dinámica licenciosa de los derechos del individuo moderno, de regenerar las almas y los cuerpos, de inculcar el espíritu de disciplina y el dominio de uno mismo, de consolidar la nación por la vía de una unidad moral necesaria para las sociedades laicas. Y, llevando al máximo de depuración el ideal ético, profesando el culto de las virtudes laicas, magnificando la obligación del sacrificio de la persona en el altar de la familia, la patria o la historia, los modernos apenas han roto con la tradición moral de renuncia de sí que perpetúa el esquema religioso del imperativo ilimitado de los deberes; las obligaciones superiores hacia Dios no han sido sino transferidas a la esfera humana profana, se han metamorfoseado en deberes incondicio-

nales hacia uno mismo, hacia los otros, hacia la colectividad. El primer ciclo de la moral moderna ha funcionado como una religión del deber laico.

Este período se ha cerrado. Se ha puesto en marcha una nueva lógica del proceso de secularización de la moral que no consiste sólo en afirmar la ética como esfera independiente de las religiones reveladas sino en disolver socialmente su *forma* religiosa: el deber mismo. Desde hará pronto medio siglo, las sociedades democráticas han precipitado lo que se puede llamar, utilizando la expresión de Jean Baubérot desviada de su propia problematización y periodización, el «segundo umbral» de la secularización ética, a saber la época del posdeber. En esto reside la excepcional novedad de nuestra cultura ética: por primera vez, ésta es una sociedad que, lejos de exaltar los órdenes superiores, los eufemiza y los descredibiliza, una sociedad que desvaloriza el ideal de abnegación estimulando sistemáticamente los deseos inmediatos, la pasión del ego, la felicidad intimista y materialista. Nuestras sociedades han liquidado todos los valores sacrificiales, sean éstos ordenados por la otra vida o por finalidades profanas, la cultura cotidiana ya no está irrigada por los imperativos hiperbólicos del deber sino por el bienestar y la dinámica de los derechos subjetivos; hemos dejado de reconocer la obligación de unirnos a algo que no seamos nosotros mismos. Hasta entonces la autonomía de la moral respecto de la religión se erigía como principio pero de alguna manera era «negada» en su funcionamiento real *via* la absolutidad intransigente del deber. El fin de esta separación: al organizarse en lo esencial fuera de la forma-deber, la ética alcanzaba en adelante en su plena radicalidad la época de la «salida de la religión» (Marcel Gauchet). Las democracias han oscilado en el más allá del deber, se acomodan no «sin fe ni ley» sino según una ética débil y mínima, «sin obligación ni sanción»; la marcha de la historia moderna ha hecho eclosionar una formación de un tipo inédito: las sociedades *posmoralistas.*

Algunos, sin duda, manifestaron su perplejidad ante la construcción de un concepto ideal-típico agregado a la familia léxica de los «pos» ya medianamente proliferante. Pero ¿cómo nombrar una cultura que ya sólo profesa el «es necesario» en situación excepcional, que difunde más las normas del bienestar que las

obligaciones supremas del ideal, que metamorfosea la acción moral en show recreativo y comunicación de empresa? ¿Cómo designar una cultura en la que la promoción de los derechos subjetivos hace caer en la desherencia el deber desgarrador en la que la etiqueta ética es invasiva y la exigencia de entrega no consta en ninguna parte? Sociedad posmoralista: entendemos por ella una sociedad que repudia la retórica del deber austero, integral, maniqueo y, paralelamente, corona los derechos individuales a la autonomía, al deseo, a la felicidad. Sociedad desvalijada en su trasfondo de prédicas maximalistas y que sólo otorga crédito a las normas indoloras de la vida ética. Por eso no existe ninguna contradicción entre el nuevo período de éxito de la temática ética y la lógica posmoralista, ética elegida que no ordena ningún sacrificio mayor, ningún arrancarse de sí mismo. No hay recomposición del deber heroico, sólo reconciliación del corazón y de la fiesta, de la virtud y el interés, de los imperativos del futuro y de la calidad de vida en el presente. Lejos de oponerse frontalmente a la cultura individualista posmoralista, el efecto ético es una de sus manifestaciones ejemplares.

La dominante lógica posmoralista no hace desaparecer en absoluto las corrientes contrarias, las reivindicaciones abiertamente moralistas de intensidad más o menos variable según los países. El posdeber no es sinónimo de sociedades que comulgan con una tolerancia permisiva y que sólo aspiran a la ampliación de los derechos individualistas: así lo atestiguan los clamores suscitados por el tema del aborto, al igual que las innumerables recriminaciones contra la transgresión de límites, las costumbres disolutas, la pornografía. La sociedad que disuelve la liturgia del deber convierte en minoritario el espíritu absolutista, no abole ni las cruzadas «fundamentalistas» ni la legitimidad de las legislaciones hiperrepresivas o virtuistas (droga, pena de muerte, aborto, censura, extremismo higienista). Se creía ver recular el fanatismo moral, y continúa, aunque sea animado por movimientos periféricos; lejos de pacificar el debate ético, la cultura fuera-del-deber lo agudiza, lo lleva al nivel de las masas, ahonda el antagonismo de las perspectivas. No es el laxismo y la espiral diabólica de los derechos subjetivos lo que avanza, es el desarrollo paralelo de dos maneras antitéticas de remitirse a los valores, dos modos contra-

dictorios de regular el estado social individualista, aunque sean de amplitud social muy desigual. Por un lado, una lógica ligera y dialogada, liberal y pragmática referida a la construcción graduada de los límites, que define umbrales, integra criterios múltiples, instituye derogaciones y excepciones. Por la otra, disposiciones maniqueas, lógicas estrictamente binarias, argumentaciones más doctrinales que realistas, más preocupadas por las muestras de rigorismo que por los progresos humanistas, por la represión que por la prevención. Si la dificultora pendiente de la democracia favorece la búsqueda de soluciones de compromiso, la pendiente adversa no ha dejado de hacer valer sus derechos. En estas condiciones, no se puede excluir la intensificación de las regulaciones drásticas en tanto el espíritu fundamentalista es socialmente periférico, el incremento de un neoconformismo moral exacerbado tanto por el extremismo de las minorías activas como por los referenciales dominantes de la seguridad y de la salud, de la protección de las mujeres y de los niños: una moral severa, salvo la incandescencia del deber. El rostro de mañana será en parte a imagen de esta lucha que libran esas dos lógicas antagónicas; una, alejándose de los extremismos, tomando en cuenta la complejidad tanto de lo social como de las situaciones individuales, inventando dispositivos plurales, experimentales, personalizados; la otra, apartándose de las realidades sociales e individuales en nombre de un nuevo dogmatismo ético y jurídico. Nada está escrito, el final del deber no indica el «final de la historia».

Si es caricaturesco identificar el más allá del deber con la desintegración de cualquier voluntad moral, es forzoso admitir que contribuye a disolver formas de enmarcamiento y de autocontrol de los comportamientos, a promover, en un número de sectores de la vida social, el reino deletéreo del individualismo sin regla. Las realidades presentes son elocuentes: mientras que la exclusión profesional y social tiende a convertirse en un mecanismo estructural de la sociedad, vuelven a constituirse guetos donde se multiplican las familias sin padre, los analfabetos, los *gang members*, que generan el retroceso de la higiene de vida, la gangrena de la droga, las violencias de los jóvenes, el aumento de las violaciones y asesinatos. Otros tantos fenómenos que hay que vincular con las políticas neoliberales pero igualmente con la

delicuescencia de las instancias tradicionales del control social (Iglesia, sindicato, familia, escuela), a la vez que con una cultura que celebra el presente puro, estimulando el ego, la vida libre, el cumplimiento inmediato de los deseos. El posdeber contribuye, a su nivel, a fragmentar, a hacer duales las democracias, produciendo al mismo tiempo que la normalización y la anomia, más integración y más exclusión, más autovigilancia higienista y más autodestrucción, más horror a la violencia y más trivialización de la delincuencia, más *cocooning* y más sin techo. El individualismo gana en todas partes y toma dos rostros radicalmente antagónicos: integrado y autónomo, gestionario y móvil para la gran mayoría; «perdedor», energúmeno, sin porvenir para las nuevas minorías desheredadas.

Otros fenómenos ilustran la disociación de la cultura sin deber. Aquí, los robos y los crímenes contra los bienes no cesan de tomar vuelo, la especulación le gana a la producción, la corrupción y el fraude fiscal progresan; allí, se plebiscitan las medidas de moralización, el futuro planetario, el trabajo y los valores profesionales. Aquí el dinero-rey y la fiebre competitiva, allí las donaciones filantrópicas, la benevolencia hacia las masas; aquí la gestión higienista de uno y los planes de jubilación, allí el superendeudamiento de las parejas, el alcoholismo y otros «desfondamientos» toxicomaníacos. Cuando se apaga la religión del deber, no asistimos a la decadencia generalizada de todas las virtudes, sino a la yuxtaposición de un proceso desorganizador y de un proceso de reorganización ética que se establecen a partir de normas en sí mismas individualistas: hay que pensar en la edad posmoralista como en un «caos organizador».

La dualización de las democracias no indica sólo el retorno de la gran pobreza, los mecanismos de precariedad y de marginación sociales, significa también la acentuación de dos lógicas antinómicas del individualismo. Por un lado, el individualismo unido a las reglas morales, a la equidad, al futuro; por el otro, el individualismo de cada uno para él mismo y del «después de mí el diluvio»; o sea, en términos éticos, individualismo responsable contra individualismo irresponsable. Evitemos la dramatización-ficción, la sociedad que tiene una avería en el deber no conduce a *Mad Max*. frente al cinismo y a la irresponsabilidad, las fuerzas del indivi-

dualismo responsable aún no han dicho su última palabra, como lo testimonia el coletazo ético contemporáneo. No se trata de indisciplina generalizada de los comportamientos sino de combinación de una lógica desorganizadora y simultáneamente reorganizadora, «entrópica» y reguladora. Alrededor de este conflicto «estructural» del individualismo se juega el porvenir de las democracias: no hay en absoluto tarea más crucial que hacer retroceder el individualismo irresponsable, redefinir las condiciones políticas, sociales, empresariales, escolares, capaces de hacer progresar el individualismo responsable.

La novedad de la época es que para avanzar por este camino ya no disponemos de ningún modelo de conjunto creíble. Desaparecida la fe en la «mano invisible», disipada la creencia en las leyes escatológicas de la historia, la salida está en la salvación por el estado. Y repudiamos hasta el imperativo del deber sublime. Ahí reside una de las razones del éxito de la ética: entra en estado de gracia en el momento en que los grandes breviarios ideológicos no responden ya a las urgencias del momento. En muchos aspectos, este desplazamiento hacia la ética constituye una suerte para las democracias, testimoniando una toma de conciencia creciente de nuestra responsabilidad hacia el porvenir, un reforzamiento de los valores humanistas. Mayor lucidez que, como contrapunto, no carece de enceguecimiento y pasión ya que la ética en la actualidad juega el papel de remedio milagro clave, tanto se parece a un *leitmotiv* retórico: la ilusión ideológica no ha sido enterrada con la derrota de las «religiones seculares», se reencarna en el ***eticismo***, nueva figura desencantada de la «falsa conciencia». Después de la idolatría de la Historia y de la Revolución, el culto ético como nuevo avatar de la conciencia mitológica. ¿Cómo, en efecto, conseguir fe para la idea de que el dominio del porvenir dependa del desarrollo de la generosidad y de los movimientos del corazón? ¿Cómo creer un solo instante que las proclamas ideales, las virtuosas protestas, los comités de ética pueden estar a la altura de los desafíos del mundo moderno? Miseria de la ética que, reducida a sí misma, se parece más a una operación cosmética que a un instrumento capaz de corregir los vicios o excesos de nuestro universo individualista y tecnocientífico. Nos regocijamos por el éxito de la teleasistencia, aplaudimos

los manifiestos éticos, los comités de expertos, la ayuda humanitaria: muy bien. Pero sigue siendo posible que podamos dudar seriamente de su capacidad para vencer la marginación social, los conflictos del mundo del trabajo, la erosión de la ciudadanía democrática. ¿La intervención humanitaria? Aunque loable y necesaria, deja intactos los problemas del subdesarrollo, de las dictaduras y de las masacres de las poblaciones. Más que un «suplemento de alma» necesitamos nuevas políticas voluntaristas, organizaciones inteligentes, sistemas de formación para todos adaptados a la aceleración de los cambios. En general el éxtasis ante la nueva lucidez ética entendida como lo que fija los límites: también es necesario no estar ciego respecto de los límites redhibitorios, y aun sobre los efectos perversos, sobre la ética erigida en panacea. ¿A qué conducen las grandes declaraciones firmadas no seguidas de efectos o contradichas por sus acciones? ¿Hacia qué democracias nos orientamos si las decisiones relativas al bien y al mal se convierten en una cuestión de expertos independientes? ¿Qué sociedad construimos cuando el discurso ético sirve, aquí y allá, de palanca para el descrédito de la acción pública? El entusiasmo ético puede preparar mañanas que se parezcan muy poco a las ambiciones que proclama.

Relativizar las esperanzas mantenidas por la corriente ética no significa desacreditarlas. Si las exhortaciones filosóficas a la moral de la generosidad sólo tienen virtud de encantamiento, sin alcance moral, el porvenir se anuncia bajo una luz por lo menos inquietante. Sin darle la razón a las prédicas moralizadoras ni al fetichismo del *self-interest*, abogamos aquí por la causa de las éticas inteligentes y aplicadas, menos preocupadas por las intenciones puras que por los resultados benéficos para el hombre, menos idealistas que reformadoras, menos adeptas a lo absoluto que a los cambios realistas, menos conminatorias que responsabilizadoras. En suma, mejor acciones «interesadas» pero capaces de mejorar la suerte de los hombres que buenas voluntades incompetentes. Si la intención generosa o altruista constituye, con toda evidencia, un criterio moral mayor, no puede ser considerada como el único, salvo que se sostenga la posición, a nuestros ojos inaceptable, que asimila la moral con las acciones individuales absolutamente desinteresadas y que hace equivalentes, de golpe,

en el plano ético, las medidas políticas, económicas, gerenciales más antinómicas, por el motivo de que están unidas por los «mismos» cálculos interesados. En esas condiciones es forzoso rehabilitar la inteligencia en la ética, que no prescribe la erradicación de los intereses personales sino su moderación, que no exige el heroísmo del desinterés sino la búsqueda de compromisos razonables, de «justas medidas» adaptadas a las circunstancias y a los hombres tal como son. Tenemos todo que temer de los nuevos «virtuistas» y otros fundamentalistas pero, al mismo tiempo, la dinámica económica del «dejar hacer» revela cada día sus callejones sin salida y su malignidad. Si el moralismo es intolerable por su insensibilidad hacia lo real individual y social, el neoliberalismo económico fractura la comunidad, crea una sociedad de dos velocidades, asegura la ley del más rico, compromete el futuro. Más que nunca debemos rechazar la «ética de la convicción» tanto como el amoralismo de la «mano invisible», el beneficio de una ética dialogada de la responsabilidad inclinada a la búsqueda de justos equilibrios entre eficacia y equidad, beneficio e interés de los asalariados, respeto del individuo y bien colectivo, presente y futuro, libertad y solidaridad. Pleitear en favor de una ética inteligente porque el culto al deber ya no tiene credibilidad social, porque la justicia social pide eficacia, y la eficacia, al menos en la época neoindividualista, no puede concebirse, sin respeto por el hombre, sin dimensión humanista. El eclipse del deber no es ni una maldición ni una promesa del Edén: sin duda, el momento actual amplifica las tendencias a la exclusión y a la marginación sociales. Pero el futuro está todo menos decretado: ¿está prohibido pensar que de la obsolescencia del deber y del naufragio de las ideologías podría surgir mayor preocupación razonable por la cohesión social, mayor espíritu de negociación y de pragmatismo renovador, más humanismo ingenioso y pluralista?

El ideal de sacrificio es átono, la fe en el futuro radiante de la historia está agotada: ¿qué nos queda sino la aventura del saber y las promesas de la inteligencia pragmática de los justos medios? No es que los homenajes a los sentimientos morales sean vanos: son realmente capaces de provocar acciones generosas, pero no pueden sin embargo servir de clave de bóveda para el funciona-

miento permanente de instituciones justas y eficaces. Los buenos sentimientos están bien, pero quién cuestionará el hecho de que son más efímeros que estables, que si se cuenta sólo con ellos la sociedad apenas avanzará en el camino del bienestar y de la justicia social. No hay más solución realista a largo plazo que la formación de los hombres, el desarrollo y la difusión del saber, la ampliación de las responsabilidades individuales, el partido de la inteligencia científica y técnica, política y empresarial. Nadie recusará la idea de que la inteligencia pueda ponerse al servicio del mal y de sus egoísmos, pero lo que es verdad en el nivel del individuo ¿lo es también en el plano de las colectividades humanas y de la historia a largo plazo? ¿Cómo no ver que sin progreso de las técnicas, de la ciencia, de la gestión de las empresas, nuestros ideales seguirán siendo fórmulas vacías? No son las profesiones de fe éticas, los panegíricos en favor de los derechos del hombre y de la generosidad los que acabarán con la xenofobia y la miseria, con las agresiones contra el entorno, las desviaciones mediáticas. Se necesitarán políticas y empresas inteligentes, más formación, responsabilización y calificación profesional, más ciencia y técnica. Más que el imperativo del corazón, el imperativo de movilización de las inteligencias humanas, la inversión redoblada en el saber y la dimensión educativa permanente.

No tiremos el niño con el agua del baño: las perversiones de la razón prometeica no condenan su esencia. Si la razón moral amarra el cabo, sólo la razón instruida puede acercarnos a puerto. No hay más fin legítimo que los valores humanistas, no hay más medios que la inteligencia teórica y práctica. La era posmoralista no debe invitar ni a los sueños de una resurrección del deber maximalista ni a las aberraciones de una «refundación» de la ética, sino que debe reafirmar la primacía del respeto del hombre, denunciar las trampas del moralismo, promover éticas inteligentes tanto en la empresa como en la relación con el entorno, favorecer soluciones de compromiso, firmemente asentadas en los principios humanistas de base pero adaptadas a las circunstancias, con intereses y exigencias de eficacia. Elogio de la razón que por cierto no tiene la ambición de crear corazones puros ¿pero de qué otro medio disponemos para corregir las injusticias del mundo, para construir un mundo social menos inhumano, más res-

ponsable? No siendo los hombres ni mejores ni peores que en otros tiempos, juguemos la carta colectiva de la ciencia y de la formación, de la razón pragmática y experimental, menos exigentes para el individuo pero más eficaces socialmente, menos categóricas para las personas pero más apremiantes para las organizaciones, menos sublimes pero más aptas para responsabilizar a los hombres, menos puras pero susceptibles de corregir con mayor celeridad los diferentes excesos o indignidades de las democracias. Las malversaciones, injusticias y torpezas nunca desaparecerán: lo máximo que podemos hacer es limitar su extensión, reaccionar más inteligentemente, acelerar la velocidad de encendido de los contrafuegos. Si el progreso moral tiene un sentido en la historia, no está contenido sólo en un mayor respeto de los derechos del hombre, sino en nuestra disposición a rectificar más deprisa lo intolerable: la ética «prudente» o la aptitud para *ganar tiempo* contra el mal y el dolor de los hombres. Deseamos que se trate de una de las virtudes de futuro del crepúsculo del deber.

I. LA CONSAGRACIÓN DEL DEBER

En el principio la moral era Dios. En el Occidente cristiano hasta el alba de la Ilustración, son raros los espíritus que recusan este axioma: Dios es el alfa y el omega de la moral; sólo por su voz se conocen los mandamientos últimos, sólo por la fe reina la virtud. Sin el auxilio de las Sagradas Escrituras y el temor de Dios, no puede haber más que extravío y vicios, ya que la virtud puramente profana es inconsistente y falsa: la moral, en las épocas premodernas, es de esencia teológica, no se concibe como una esfera independiente de la religión.

En el curso del siglo XVII, la posición teocéntrica se refuerza aún más como reacción contra las concesiones hechas a la naturaleza humana y las desviaciones pelagianas: todas las reglas morales deben basarse en la enseñanza revelada y sólo tienen eficacia mediante la creencia en Cristo redentor. Corrompido por el pecado original, el hombre no puede encontrar en sí mismo las luces que le hagan conocer y llevar a cabo lo justo: fuera de la Iglesia no hay moral; sin la ayuda de la fe, la virtud tiene «valor nulo»; sobre este punto coinciden Bossuet y Arnauld, al igual que la mayor parte de los teólogos. No podría existir virtud sin el conocimiento y el amor al verdadero Dios. El motivo que debe incitar a la práctica de la virtud no es el respeto moral del hombre, sino la voluntad y la gloria del Altísimo. En la continuidad de una tradición milenaria, la moral no es más que una parte del culto que el hombre debe rendir a Dios; lejos de ser la exigencia suprema, los deberes hacia los hombres sólo vienen después de los que se relacionan con la adoración al Creador. La

prioridad absoluta no reside en el cumplimiento de un ideal humano, corresponde al servicio de Dios.

Los modernos han rechazado esta sujeción de la moral a la religión. El advenimiento de la modernidad no coincide sólo con la edificación de una ciencia liberada de la enseñanza bíblica y un mundo político-jurídico autosuficiente, basado sólo en las voluntades humanas, sino también con la afirmación de una moral desembarazada de la autoridad de la Iglesia y de las creencias religiosas, establecida sobre una base humano-racional, sin recurrir a las verdades reveladas. Este proceso de secularización puesto en marcha en el siglo XVII que consiste en separar la moral de las concepciones religiosas, pensarla como un orden independiente y universal que sólo remite a la condición humana y que tiene prioridad sobre las otras esferas, en especial religiosas es, sin duda alguna, una de las figuras más significativas de la cultura democrática moderna.

La idea de una moral racional o natural no es una invención específicamente moderna. Sabemos que en la Antigüedad los filósofos griegos elaboraron sistemas morales que no hacían intervenir más autoridad que la de la razón o la de la naturaleza. Pero sólo los modernos han inscrito en el frontispicio de la sociedad valores estrictamente laicos, sólo ellos emprendieron la construcción de un orden social y político a partir de principios éticos no confesionales. En efecto, la ética de los derechos del individuo, patrón moral y fundamento último de los tiempos modernos democráticos, es laica o universalista. Sin duda, la proclamación de los derechos del hombre no se reduce a una ética pura, siendo su función denunciar la base reguladora del nuevo pacto social, pero su significación ética no deja de ser notoria. Los ideales de soberanía individual y de igualdad civil, constitutivos de la civilización democrático-individualista, expresan los «principios simples e incuestionables» de la moral universal, traducen los imperativos inmutables de la razón moral y del derecho natural que no pueden ser abrogados por ninguna ley humana, son esas «verdades evidentes por sí mismas» que encarnan el nuevo valor absoluto de los tiempos modernos: el individuo humano. Es el objetivo de una sociedad organizada de acuerdo con los principios de una ética estrictamente humano-racional que llevó a cabo el salto

histórico a la modernidad democrática. Las sociedades sólo se desprenden de la impronta de la organización religiosa inmemorial erigiendo la ética en instancia fundamental, elevando al individuo al rango de valor moral primero y último: el «código genético» de las democracias modernas es una ética universalista laica.

Lo que va a fundar la organización social y política no es la obligación hacia el legislador divino, sino los derechos inalienables de los individuos. Mientras que el individuo se convierte en el referente mayor de la cultura democrática, el hecho moral primero se identifica con la defensa y el reconocimiento de los derechos subjetivos; los deberes no desaparecen, derivan de los derechos fundamentales del individuo, se convierten en sus correlatos. Con las nuevas Tablas de la Ley democráticas, sólo los derechos inviolables de las personas se formulan explícitamente y los deberes emanan de ellos en tanto obligaciones de respetarlos. La preponderancia inmemorial de las obligaciones hacia Dios es sustituida por la de las prerrogativas del individuo soberano.

En el camino de la consagración de los derechos subjetivos, la felicidad se afirma como un derecho natural del hombre, una coordenada mayor de la cultura individualista paralela a la libertad y la igualdad. A partir de la Ilustración, la vida feliz y sus placeres obtienen derecho de ciudadanía; desde comienzos del siglo XVIII el ideal epicúreo se manifiesta libremente. Después de siglos de relegación ascética, el placer deja de ser aprehendido bajo el signo de la miseria humana, liberado como está de la maldición cristiana: la moral profana ha impuesto su ley a las morales de la salvación eterna. Es seguro que muchas obligaciones morales severas siguen encuadrando la búsqueda de los placeres, pero, al desechar el dogma de la corrupción original y al rehabilitar la naturaleza humana, los modernos han hecho de la búsqueda de la felicidad terrenal una reivindicación legítima del hombre frente a Dios, un derecho del individuo cuyos efectos no hemos terminado de registrar. Simultáneamente, en favor de la persecución de la felicidad material, se han rebajado las exigencias de la obligación moral: mediante el esquema intelectual de la armonía natural de los intereses, el pensamiento económico liberal ha rehabilitado las pasiones egoístas y los vicios privados en

tanto instrumentos de la prosperidad general, y el derecho a pensar sólo en uno mismo, a meditar sólo en sus propias cosas se ha convertido en un principio regulador de orden colectivo. Ya sea en la esfera política, moral o económica, los derechos soberanos del individuo se han colocado en todas partes en primer plano: derechos del hombre, derecho de los placeres, derecho a la libre consecución de los intereses privados; este proceso es el que pudo autorizar a Leo Strauss a analizar la modernidad como una cultura en la que «el hecho moral fundamental y absoluto es un derecho y no un deber».[1]

EL HIMNO AL DEBER

«Nombre sublime y grande»

Por crucial que sea, esta celebración histórica de los derechos individuales no representa más que una de las fases de la ideología moderna en el estadio inaugural de su desarrollo. Hasta mediados del siglo XX, los derechos del individuo estuvieron ampliamente contrabalanceados por una excepcional idealización del deber-ser; durante unos dos siglos, las sociedades modernas profesaron solemnemente las obligaciones morales del hombre y del ciudadano, dieron un lustre sin igual al ideal de desinterés y olvido de sí mismo, exhortaron sin fin los deberes hacia uno mismo y hacia nuestros semejantes, buscaron purificar las costumbres, elevar las almas, promover las virtudes privadas y públicas. Si bien es verdad que las sociedades modernas se edificaron sobre el fundamento de los derechos soberanos del individuo también lo es que, al mismo tiempo, magnificaron la obediencia incondicional al deber, la transparencia de la virtud, el imperativo de adherirnos a fines que superaban el círculo de los intereses individuales. Establecer una ética laica fundadora del orden social, ajena a cualquier religión revelada, de hecho ha llevado nuevamente a la

1. Leo Strauss, *Droit naturel et histoire*, París, Plon, 1954, p. 196.

dimensión sagrada de ésta: al deber inmemorial de la religión ha sucedido la religión moderna, hiperbólica, del «tú debes».

En el siglo XVIII, Rousseau marcó la pauta al celebrar la «imponente imagen de la virtud», definida como combate contra sus «deseos más queridos», y reinado sobre «su propio corazón». Con fórmulas inmortales, Kant llevó a su apogeo la gloria del deber incondicional, ese «nombre sublime y grande» que colma el corazón «de una admiración y una veneración siempre nuevas y siempre crecientes». En el siglo siguiente, Comte no reconocía más derecho que el de cumplir siempre con el deber, sólo es moral el deber de «vivir para otro». En Francia, la filosofía ecléctica de Victor Cousin, Jouffroy, Janet, que predominó en las escuelas hasta finales de siglo, definía la moral como la ciencia del deber obligatorio, y la virtud como total abnegación. Lejos de definirse esencialmente como la disminución del deber-ser, el pensamiento moderno se ha caracterizado además por el deber puro ahondando el foso que separa el ser y el ideal, el interés y la virtud. En el momento en que se afirmó el principio individualista de libre posesión de sí mismo, la ideología moderna prescribió la primacía de la relación con el otro, la obligación ilimitada de olvidarse de uno mismo, la trascendencia del ideal. El individualismo posesivo que consagra la preponderancia de la relación con las cosas sobre la relación con los hombres ha sido reemplazado por un individualismo moralista intransigente: la ideología económica moderna no permitió de entrada el despliegue de un individualismo sin trabas,[1] la absolutidad del deber vino a contrarrestar el egotropismo de los derechos del individuo soberano.

El propio pensamiento político moderno no se construyó totalmente alrededor del «realismo», la promoción de los derechos naturales ha avanzado a la par con la voluntad moralizadora y los deberes absolutos en política. En la segunda parte del siglo XVIII, Rousseau dio a luz la religión cívica moderna exigiendo el sacrificio de los intereses personales a la voluntad general. Un poco más tarde, el jacobinismo revolucionario denunció sistemáticamente tanto el maquiavelismo como el utilitarismo, y trató de

1. Louis Dumont, *Homo aequalis*, París, Gallimard, 1977, p. 98. Traducción castellana en Taurus, Madrid, 1982.

asegurar la victoria republicana de la moral sobre los intereses individuales: la lucha contra las facciones se asimiló a una lucha de las virtudes contra los vicios; la fidelidad, la probidad, la devoción, la pureza de corazón se exaltaron para construir un orden político ordenado y pacífico. El pensamiento republicano del siglo XIX permanecerá fiel a este ideal cívico y patriótico heredado del modelo revolucionario. Libros de historia, discursos oficiales y monumentos a los muertos mantienen la llama de la República y de la Patria, tienen como objetivo formar buenos ciudadanos y soldados heroicos, subrayan con encendidas sentencias el deber de morir por la nación, la grandeza de la ley y de la libertad republicana, la exigencia absoluta de servir al interés general. Los manuales de instrucción moral y cívica tienen la tarea de inspirar a los niños hacia los preceptos «eternos» de la moral, de las obligaciones de higiene y de trabajo, el amor a la patria. *Le Tour de la France par deux enfants* (La vuelta a Francia de dos niños), publicado en 1877, que vendió 6 millones de ejemplares a comienzos de siglo, lleva por subtítulo «Deber y patria»; en la portadilla del *Petit Lavisse* se lee: «Debes amar a Francia.» A fines de siglo, Durkheim vio en la patria el fin por excelencia de la conducta moral: es necesario que la educación moral trabaje para vincular al niño con los grupos sociales de los que forma parte. Contra la inmoralidad y la indisciplina de las costumbres individualistas, los modernos sacralizaron la escuela del deber moral y cívico.

Los enemigos de la democracia liberal han participado igualmente en la liturgia del deber. Las corrientes nacionalistas, antirracionalistas y antimaterialistas han entonado el himno a la solidaridad orgánica, a la subordinación del individuo a la colectividad nacional, a la exigencia del sacrificio integral. Por el contrario, la izquierda revolucionaria de inspiración marxista y enemiga declarada de la utopía moral ha reconducido una ética disciplinaria y dogmática al nivel de la acción militante. Renuncia de sí, deberes de ortodoxia y de obediencia absoluta a la línea del partido, se fijan nuevos «imperativos categóricos» aunque sea bajo la autoridad de las leyes de la historia y del ideal «científico» de la sociedad sin clases.

Es verdad que, al mismo tiempo, los modernos se han dedica-

do, de manera excepcional, a arrojar el descrédito sobre la esfera del ideal moral. De Maquiavelo a Hegel, el mal es rehabilitado en tanto instrumento de la realización del bien público y del progreso histórico; de la «Fábula de las abejas» a la «mano invisible», las conductas egoístas y los vicios privados vuelven a ser dignificados como condiciones de la prosperidad colectiva; de Stirner a Freud, de Marx a Nietzsche, de Sade a los surrealistas, se denuncian las quimeras del deber ser, la moral se analiza como utopía y falsa conciencia, atrofia de la vida y máscara de los intereses, hipocresía y disfraz de las pasiones inmorales. Con la edad moderna, la prohibición de hacer el mal y la obligación de la virtud se han embotado: el bien se impone como una «alquimia del mal»[1] y los «buenos» como «malos contenidos». Cual Jano, la modernidad inaugural se presenta con dos caras: por un lado la idolatría del imperativo moral, por el otro su deslegitimación radical; la sacralización laica del deber tiene como envés la desacralización de la conciencia virtuosa. Maquiavelismo contra moralismo, «astucia de la razón» contra «alma buena», utilitarismo contra idealismo, emancipación individual contra «virtuismo», todo opone manifiestamente esas tendencias. Excepto que han trabajado igual en la edificación del mundo moderno autónomo, emancipado del poder de la religión. Por un lado, la religión moderna del deber ha sido una manera de afirmar la autonomía del sujeto moral que sólo obedece a la ley de su naturaleza racional o a una regla libremente aceptada y comprendida: a través del himno a la obediencia moral imperiosa, se afirma el ideal de la voluntad libre que sólo obedece a sí misma. Por el otro, las ofensivas contra las morales opresivas, la «astucia de la razón», el paradigma de la mano invisible han supuesto la emancipación del individuo respecto a reglas ideales constriñentes y la legitimación de todas las acciones individuales:[2] la cultura del individuo libre, independiente, se ha constituido en la recusación de la primacía del ideal ético abstracto. Paradójicamente, las corrientes intelectuales más

1. Pierre Manent, *Histoire intellectuelle du libéralisme*, París, Calmann-Lévy, 1987, p. 50.

2. Louis Dumont, *op. cit.* Sobre «la astucia de la razón», Alain Renaud, *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989, pp. 201-210.

contradictorias han contribuido a la construcción misma de la autosuficiencia del mundo profano, a la promoción del individuo autónomo que sólo recibe su ley de un más allá celestial. Moralista y antimoralista han entonado el mismo himno a la autonomía de la voluntad humana, aunque, evidentemente, la libertad definida por unos tenía valor de servidumbre a los ojos de los otros.

La virtud sin Dios

El hechizo del deber no es ciertamente una especificidad de la modernidad. Lo es, por el contrario, la afirmación de deberes obligatorios ajenos a los dogmas de cualquier religión revelada, la difusión social de una moral liberada de cualquier divinidad tutelar. Sobre este punto, la ruptura «ideológica» con el pasado es decisiva, paradigma de la conquista moderna de la autosuficiencia terrenal. En la época anterior a la Ilustración, predominaba la idea de que sin el Evangelio y la creencia en un Dios vengador de las faltas y remunerador de la virtud, nada podía detener al hombre en el camino de los crímenes. Privadas de religión, las virtudes son ilusorias, sólo la revelación y la fe en un Dios justiciero están en condiciones de asegurar eficazmente la moralidad. Este axioma de la cultura cristiana tradicional ha sido recusado, destruido por la ofensiva de los modernos: la religión del deber ha crecido como un *deber sin religión*. Ha nacido una nueva cultura constitutiva de los tiempos de la autonomía posteológica: la obligación moral ya no es ordenada desde fuera, sino desde el suelo profano de la vida humano-social, su ejercicio ya no requiere socorro trascendente ni freno celestial.

A finales del siglo XVII, Bayle lanza la polémica afirmando que «no es en modo alguno imposible que un ateo tenga conciencia». En el siglo siguiente, Helvétius, Holbach, Diderot retomarán la antorcha descartando cualquier recurso a la religión, cualquier sanción divina para establecer la ética: es posible una vida moral auténtica y eficaz que no se base en las creencias reveladas y en los castigos de la otra vida. Aunque Kant reintroduzca a Dios como «postulado de la razón práctica», la moralidad es esencial-

mente una esfera autónoma, basándose como lo hace en el respeto puro a la ley universal. En la época de la Ilustración, los filósofos del interés bien entendido, del sentimiento o del deber categórico se dedicaron a probar que es posible basar la virtud en motivos laicos independientes de cualquier revelación: el hombre puede acceder a las virtudes sin apoyo sobrenatural; el interés, el sentimiento o la razón ideal bastan para observar nuestros deberes.[1] Con seguridad, todos los puentes entre moralidad y teología se hallan lejos de estar cortados ya que la mayoría, incluidos Voltaire y Rousseau, reconocen en la idea de un tribunal divino –aunque sea fuera de la Iglesia cristiana– la más sólida garantía de una moral viable. Pero el movimiento de separar la ética de la relación de las creencias teológicas está en marcha y tendrá una notable difusión en el siglo XIX con el impulso del positivismo, del neocriticismo, del ateísmo y del anticlericalismo. De Auguste Comte a É. Littré, de Renouvier a los padres fundadores de la escuela republicana, la moral se basta a sí misma, puede educar el alma sin la idea de Dios y el terror de las sanciones teológicas. En este camino, la escuela de la III República establecerá una instrucción moral y cívica de naturaleza estrictamente laica. Es verdad que en los programas escolares instituidos por la ley de 1882, siguen figurando los «deberes hacia Dios», pero el aprendizaje de los deberes excluye cualquier doctrina religiosa y cualquier amenaza del más allá. Los deberes morales se imponen por sí mismos, deben ser objeto de explicación racional y demostrarse apoyándose en la única razón del hombre como ser social. Aunque, por prudencia y estrategia, el nombre de Dios no está proscrito, ya no es el basamento de la moral, y ésta puede vivir sin el temor de los castigos eternos. La dinámica de reconocimiento social de la moral autosuficiente ya no se detendrá, legitimará cada vez más ampliamente el principio laico-moderno de *separación* del deber aquí-abajo de las creencias del otro mundo, y repudiará la idea de moralidad tributaria de un más allá sagrado.

1. Maurice Pellisson, «La sécularisation de la morale au XVIIIe siècle», *La Révolution française*, t. XLV, noviembre de 1903, pp. 385-408. Este tema fue desarrollado en detalle por Jacques Domenech, *L'éthique des Lumières*, París, Vrin, 1989.

La afirmación de una moral autónoma liberada del Dios vengador y de los dogmas religiosos no se llevó a cabo sin vivas resistencias y polémicas. La doctrina de la tolerancia en Locke excluye a los ateos quienes, al negar la existencia de Dios, destruyen el fundamento de la moral y de la vida civil. Las obras de Bayle fueron acusadas de sembrar la duda sobre los principios de la moral y de la religión; Wolff escandalizó y fue destituido por haber afirmado que los chinos habían podido elevarse a los principios de la verdadera moral sin el apoyo de la Revelación. Aunque Voltaire y Rousseau denunciaron y liberaron de los dogmas de la Iglesia las ideas de infierno y de tormento eterno, la corriente teísta siguió siendo fiel al imperativo del «Dios remunerador y vengador» necesario para obligar a los hombres a cumplir sus deberes. A lo largo del siglo XVIII, los apologistas de la religión cristiana sostendrán, contra los filósofos de la Ilustración, que si la moral no se fundamenta en el temor divino y la remuneración *post mortem,* los hombres ya no tendrán freno, nada los detendrá en el camino de los vicios y de los crímenes. En 1865, la asamblea general del Gran Oriente de Francia adoptó aún como principios de su constitución «la existencia de Dios, la inmortalidad del alma y la solidaridad humana».

En Francia, las requisitorias contra la autosuficiencia de la moral se adoptaron en las leyes escolares de la década de 1880 después de la separación de las Iglesias y del Estado, en 1905. Roma puso en el *Índice* los manuales que exponían los principios de la moral laica y algunos eclesiásticos amenazaron con privar de los sacramentos a quienes hicieran uso de ellos. El dogma del fundamento teológico de la moral se reafirma solemnemente: la «moral sin Dios» no es sino una «moral de fórmulas en el aire» incapaz de formar gente honesta; entregando los hombres a sí mismos, crea «los insumisos, los ladrones, los asesinos, los pillos de todo tipo». Aún en 1925, la declaración de la asamblea de arzobispos y cardenales de Francia sobre «las leyes llamadas de laicismo» declara que «el laicismo en todas las esferas es fatal para el bien privado y público». Habrá que esperar a la segunda mitad de la década de 1920 para que el espíritu de cruzada antilaica se borre y luego «desaparezca». Mientras las posibilidades de entendimiento entre el campo laico y el campo católico fueron hacién-

dose realidad, el laicismo adquirió legitimidad en el interior mismo de la Iglesia.[1] Después de siglos de excomunión, la «moral sin Dios» ya no es estigmatizada como la escuela del crimen y de la ignomia.

Inmensa victoria histórica del esquema de la «moral independiente»: profesada en principio en círculos restringidos, se difundió, en las democracias occidentales, al conjunto de la sociedad, incluidos los creyentes. La era moderna ha logrado imponer la idea de una vida moral separada de la fe, la *igualdad de principio,* en materia de moral, entre creyente y no creyente; la vida ética está abierta a todos, independientemente de las opiniones metafísicas. Al igual que las carreras se ofrecen a todos los talentos, de la misma manera el acceso a la virtud ya no es privilegio de los creyentes, ya no está condicionado por un principio ajeno a la vida terrenal; sólo se trata de la responsabilidad humana ya que todo el mérito moral reside en las acciones e intenciones de los hombres. El incremento del mérito ético estrictamente humano se desplegó paralelamente a la consagración de las carreras abiertas a los talentos de todo tipo; en las épocas democráticas, la virtud ya no es más tributaria de la fe que del nacimiento, existiendo sólo individuos libres y semejantes con total responsabilidad de sí mismos. Todos los hombres son definidos con igualdad frente al deber: ha caído un último principio no igualitario instituyendo el final de semejanza jerárquica entre el que creía en el Cielo y el que no creía en él. Con la difusión social de la moral autónoma, la cultura moral se ha alineado con los principios de base del individualismo democrático universalista. Rechazo moderno de la heteronomia del deber acompañado simultáneamente de una nueva *exterioridad* que reorganiza en profundidad la representación de la vida moral, a través de la atención inédita que se le otorga a la educación, a las condiciones sociales, al psiquismo inconsciente. Liberada del entorno religioso, la responsabilidad moral humana no se afirma ya como una y entera, sino que es pensada en una nueva economía de la dependencia profana, de la determinación social y de la desposesión

1. René Rémond, «Évolution de la notion de laïcité entre 1919 et 1939», *Cahiers d'histoire,* t. IV, 1959.

subjetiva. En el universo de la moral autosuficiente, se ha desarrollado un proceso de *desresponsabilización* parcial de los individuos y esto en razón de la importancia concedida a la *historia* de cada uno.

Soberanía ética y deber absoluto

El proceso de secularización de la moral es algo más que la afirmación de la «moral independiente»,[1] significa la preponderancia de las obligaciones éticas sobre las religiosas. Con los modernos, la ética se ha erigido en un orden de valores superior a la misma religión, el deber moral se ha convertido en el principio que dirige los demás aspectos de la religión. Para haberse moldeado en una forma emparentada con la religiosidad, el culto moderno del deber no deja de ilustrar, en la escala de la historia, un dispositivo excepcional, una ruptura mayor en relación con la lógica tradicional de las morales teocéntricas: la exigencia ética ha suplantado la adoración mística, los deberes hacia los hombres han tomado la delantera a los deberes hacia Dios. Preeminencia de la ética que se ha forjado a través del combate por la tolerancia religiosa y el reconocimiento de la libertad de conciencia: en las últimas décadas del siglo XVII, Bayle logró fijar los términos que alimentarán toda la filosofía de la Ilustración. Ni la gloria de Dios, ni la preocupación por la salvación eterna de los pecadores pueden justificar los crímenes y persecuciones que violan los principios de la razón práctica, «todo dogma particular, sea expuesto, sea contenido en las Escrituras, sea que se proponga por cualquier otro medio, es falso cuando es refutado por las nociones claras y distintas de luz natural, principalmente con respecto a la moral», escribe Bayle en 1686 en su *Commentaire philosophique.* Lo

1. Una cosa es reconocer el movimiento de emancipación de la moral respecto de las creencias religiosas y otra creerlo, según sus promotores, establecido sobre la única base de la razón, universal e invariable, al margen de toda raíz cristiana. En esto reside lo que podría llamarse la ilusión originaria del espíritu laico: ésta será violentamente denunciada, en especial por Nietzsche, quien volverá a colocar los valores morales laicos en la continuidad milenaria del mensaje cristiano.

criminal no es la heterodoxia sino la coacción, que pisotea las leyes inviolables de la moral natural, los deberes de la humanidad, el principio de obediencia a la inspiración íntima de su conciencia. Tolerancia, libertad religiosa, derecho a la «conciencia errónea»: el hombre se ha convertido en el fin de la religión y en el imperativo moral, en el deber supereminente. En el siglo siguiente, Montesquieu, Voltaire, el abate Saint-Pierre no dirán otra cosa distinta. El imperativo categórico kantiano no se halla lejos.

El verdadero valor, aun religioso, ya no se encarna en los ayunos, penitencias y plegarias sino en la obediencia a la ley de la razón moral. Para los pensadores deístas, para muchos autores cristianos, jesuitas y protestantes liberales, el amor a Dios debe identificarse con la práctica de la virtud, el Creador no obtiene gloria alguna de los homenajes rituales que le rinden los hombres, lo que quiere es la justicia y la benevolencia de los hombres. El desapego respecto de los dogmas cristianos va a la par con la supremacía de los valores éticos,[1] el imperativo moral se ha erigido en tribunal último de las acciones humanas. El advenimiento de la cultura moderna democrática coincide en lo más profundo con esa *inversión histórica de primacía,* con esa soberanía del deber propiamente dicho. Paralelamente a los proyectos de dominio técnico de la naturaleza y de soberanía del pueblo, la preponderancia de los deberes éticos ilustra el advenimiento de la edad individualista intramundana. Aprehender el mundo con miras al bienestar de todos, restituir al pueblo el principio de soberanía política, privilegiar los deberes hacia sus semejantes: otros tantos dispositivos que testimonian la misma orientación profana, la misma valoración suprema de la esfera mundana terrenal.

La consagración moderna de la moral ha tomado vuelo a través de perspectivas filosóficas radicalmente antagónicas. Por un lado, la búsqueda de la verdad aparece, a los ojos de los

1. Sobre ese desplazamiento crucial de la dogmática mística a la ética y el desarrollo de una concepción principalmente moral de Dios en el siglo XVIII, Ernst Cassirer, *La philosophie des Lumières,* París, Fayard, 1966, pp. 181-187, y Roger Mercier, *La réhabilitation de la nature humaine,* Villemomble, La Balance, 1960, cap. III.

modernos, como la primera y más fundamental de las leyes naturales, definiéndose la moral como lo que debe indicarnos el camino a seguir para ser felices. De Helvétius a Holbach, de Bentham a Stuart Mill, el bien se reduce a los placeres y a lo útil, basta buscar racionalmente el propio interés para ser virtuoso: la corriente utilitarista ha reconciliado o armonizado felicidad y virtud, amor a uno mismo y bien público, ya que el interés de cada uno es ser moral. Sin embargo, por otro lado, los modernos han separado más que nunca deber y felicidad, han concebido la virtud en oposición rehibitoria con el interés personal. Ellos solos han hecho listas de deberes incondicionales hacia uno mismo, ellos solos han definido la moral por el deber categórico separado de cualquier beneficio para el sujeto sensible. A diferencia de las morales antiguas, que sólo conocían lo «optativo» con miras a la vida feliz, las morales modernas han inventado las morales de la obligación pura;[1] a diferencia de la moral cristiana que deja entrever la esperanza de la felicidad eterna, las morales modernas han valorado el principio del desinterés absoluto como condición de la virtud. En adelante, la moralidad es lo que exige la total abnegación, el sacrificio integral, la obediencia incondicional y desinteresada al imperativo del Bien. «Desgarrar su corazón para cumplir su deber» (Rousseau), liberar la acción moral de cualquier motivación sensible (Kant), promover la religión desinteresada de la Humanidad (Comte), deber de abnegación absoluta (Victor Cousin), obligación de consagrarse en cuerpo y alma a la grandeza de la historia o de la nación: la aparición del concepto de derecho del individuo a la felicidad tiene como contrapartida el idealismo exacerbado del desapego de sí mismo, la exaltación del olvido de la propia persona, el deber hiperbólico de consagrarse anónimamente al ideal. El primer momento del individualismo democrático ha depurado y sublimado el imperativo moral más allá de las posibilidades humanas, el ideal de virtud desinteresada está ahora colocado tan arriba que la acción verdaderamente moral se vuelve, en el absoluto, imposible de cumplir (Kant). La moral, autosuficiente,

1. Victor Brochard, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, París, Vrin, 1974, pp. 489-531.

sólo ha podido «acercarse» a los hombres estableciendo una *distancia* infinita respecto de sí misma; coincidiendo con una exigencia estrictamente inmanente, el culto del deber ha reproducido un dispositivo de trascendencia extrema apoyándose en un ideal de arrancamiento incesante de la esfera de los intereses egoístas. El ideal heroico no ha desaparecido en absoluto de la escena moderna, en lo más profundo hay un relevo de los valores de gloria, de orgullo y éxito aristocráticos por el deber ético incondicional, ilimitado e impersonal. Surgimiento de una nueva grandeza, esta vez de naturaleza democrática rigorista de la obligación ética; se ha instituido la supremacía de los valores morales y humanistas magnificando el heroísmo sobrehumano de las intenciones puras.

De ahí el carácter ambivalente de la idolatría moderna del deber. La sustitución de un fundamento teológico por un fundamento laico no ha bastado, ni mucho menos, para aligerar a la moral de cualquier carácter religioso. Stirner y Schopenhauer, Nietzsche y Guyau no se equivocaron: la absolutidad de los imperativos sólo ha sido desplazada, transferida del ámbito religioso al de los deberes individuales y colectivos. Pero sigue siendo verdad que esta reproducción del esquema religioso se ha desplegado según una lógica específicamente moderna, voluntarista y futurista. No se puede separar la religión del deber de la confianza moderna en la educación y la perfectibilidad indefinida del género humano, de la fe en la difusión de la Ilustración y el progreso moral de la humanidad. Hombres mejor instruidos en cuanto a sus deberes serán más justos y más virtuosos; apartados de las falsas concepciones religiosas, la moral puede purificarse y reforzar las inclinaciones benevolentes del hombre. Inculcando los principios justos de una moral humana y social las conductas indignas retrocederán en beneficio de una humanidad más entregada, más sana, más laboriosa. El triunfo moderno del deber ha traducido tanto la angustia de la «muerte de Dios» como la voluntad optimista de perseguir el perfeccionamiento moral de la humanidad, la ambición de regeneración del hombre y de la sociedad por las luces de la recta moral. La fe en el deber infinito y en el progreso de las ciencias y de las técnicas forman parte del mismo momento histórico, en conjunto designan la época glorio-

sa de la modernidad, su optimista «constructivismo» aplicado tanto a la naturaleza como a la vida moral y social. Es el mismo credo de perfeccionamiento ilimitado de la especie humana que se halla en la base del rigorismo ético, los mesianismos revolucionarios, los himnos al progreso de los conocimientos y de las técnicas del primer ciclo democrático.

EL MORALISMO DE LAS COSTUMBRES

El culto del deber se ha extendido mucho más allá de la cultura filosófica y política imponiéndose con igual vigor en las costumbres, en las esferas más diversas de la vida cotidiana y de la acción social. En todas partes la relación con la sexualidad, con los niños, con los padres, con las clases pobres, se ha fundido en la *forma-deber*, en todas partes el objetivo moralizador ha estructurado el primer momento de las sociedades democráticas individualistas, indisociablemente disciplinario e idealista, materialista y prudente, liberal y autoritario, filantrópico e inquisitorial.

Moralismo sexual y familismo

El ámbito de la vida sexual ilustra ejemplarmente esta preeminencia de la cultura del deber. Con seguridad, la era democrática no ha inventado el ideal de austeridad ni la represión de la carne: desde el cierre de los burdeles municipales al castigo del beso en público, de la represión del adulterio a la del concubinato, de las legislaciones contra la homosexualidad a la proscripción de los propósitos e imágenes «impuras», a partir del siglo XVI Occidente ha estado marcado por la hostilidad hacia la sexualidad y por un celo moralizador creciente.[1] Pero, lejos de invertir esta tendencia multisecular, la modernidad democrática la ha completado con

1. Jean-Louis Flandrin, *Le sexe et l'Occident*, París, Seuil, 1981. Traducción castellana en Granica, Barcelona, 1984.

nuevas vías, en especial la del discurso normativo científico. La secularización del saber se ha acompañado de nuevos anatemas contra todo lo que sobrepase el coito «normal», contra todas las formas de desviación libidinal: al igual que la Revolución francesa prolongó la obra centralizadora del Antiguo Régimen, el discurso médico, conjugado con las costumbres y las creencias religiosas, ha continuado la empresa moralizadora de los siglos anteriores.

Así los higienistas del siglo XIX previnieron a los esposos contra las «posturas ilegítimas», que podían provocar esterilidad y aborto; proscribieron la felación, el coito anal y la masturbación recíproca calificada de «innoble servicio», alentaron la brevedad de los encuentros amorosos, «prohibido» en nombre de la «higiene sexual» la excesiva frecuencia de las relaciones así como el acto sexual después de la cincuentena o la sesentena. Es verdad que, a finales de siglo, los médicos dedicaron una atención nueva al placer de la mujer aconsejando relaciones lentas, caricias repetidas e íntimas. Pero esta literatura no tiende en absoluto a promover el «derecho al orgasmo» y al amor libre; se trata esencialmente de encontrar nuevos «medios» para disuadir el adulterio de la mujer.[1] Muy a menudo, la plenitud erótica femenina no aparece, en el discurso legítimo, como un fin en sí; procurar placer importa menos que el logro de la fecundación. Simultáneamente, en la lucha contra la homosexualidad, la masturbación y otras irregularidades, médicos y enseñantes laicos han desplegado el mismo celo encarnizado que la Iglesia. Lo que era pecado se convirtió en enfermedad y monstruosidad, el primer ciclo de las democracias liberales funcionó como un orden normativo y represivo de los sentidos. Si los modernos han rehabilitado la naturaleza humana, no han legitimado, ni mucho menos, el deseo libidinal: las sexualidades marginales han sido perseguidas y las relaciones conyugales se han asociado más a la noción de deber que a la del placer valorizado.

Continuidad represiva que no podemos separar de la persis-

1. Alain Corbin, «La Petite Bible des jeunes époux», en *Amour et sexualité en Occident*, París, Seuil, col. Points, 1991, p. 243. Sobre el moralismo sexual a finales de siglo, Theodore Zeldin, *Histoire des passions françaises*, París, Seuil, col. Points, 1978, t. I, pp. 345-358.

tente influencia de la Iglesia sobre las opiniones y comportamientos. Durante todo ese período, la gran mayoría de los niños no ha dejado de recibir una instrucción religiosa, la Iglesia ha continuado ocupando un lugar determinante en el ámbito de la educación y de la dirección moral: en 1914, Francia contaba con un número de sacerdotes docentes igual a casi la mitad de los docentes laicos. La autonomía de la moral respecto de la religión, afirmada por diferentes corrientes, no ha ganado las creencias y prácticas de las masas. Durante el siglo XIX la confesión se generalizó y, aunque los varones tomaron en gran número la costumbre de apartarse de ella después de la primera comunión, durante mucho tiempo siguió siendo practicada por las mujeres. Por este camino, sobre todo, la Iglesia representó un papel importante de dirección de conciencia: velando por la pureza de las jóvenes, amenazando a las esposas infieles, se dedicó a alejar a las almas de los diferentes pecados de la carne. Cualquiera que sea la importancia del proceso de laicización de la sociedad, la moral sexual ha seguido bajo la férula de la moral cristiana.

Si las sociedades democráticas se basan en la idea de la igualdad civil, hasta fecha reciente la moral sexual se ha desarrollado según una lógica fundamentalmente no igualitaria. Indulgencia hacia el hombre que puede «hacer calaveradas», frecuentar el burdel, aprovechar los amores pasajeros; severidad hacia las jóvenes en las que la castidad es imperativa y la virginidad exigida el día del matrimonio. En 1954, Françoise Sagan provocará un escándalo al descubrir las aventuras de una muchacha de 18 años que mantiene relaciones sexuales y no es castigada por ello. Quedar embarazada antes del matrimonio suscita escándalo y afecta al honor de la mujer. Es verdad que la severidad social hacia ella varía según el medio social, pero en todas partes el adulterio del hombre se ha beneficiado de una amplia tolerancia, a diferencia de la infidelidad de la mujer. El único punto en común: la sexualidad sigue siendo tema tabú en la familia o en la escuela; en 1950, un francés de cada dos seguía manifestándose hostil al principio de la educación sexual en la escuela pública.

A pesar de las normas y de las leyes rigoristas –la ley de 1920 en Francia reprime no sólo el aborto sino también la propaganda anticonceptiva–, las transformaciones culturales que han afectado

la actitud hacia la vida sexual no deben ser subestimadas. Indiquemos grosso modo: la difusión, desde finales del siglo XVIII, de los «funestos secretos» además de otras técnicas de control de la natalidad, el recrudecimiento de la actividad sexual antes del matrimonio y de los embarazos preconyugales a partir de 1800,[1] el recurso masivo al aborto clandestino –en vísperas de la Gran Guerra, se cuentan entre 100.000 y 400.000 interrupciones del embarazo–, una difusión más amplia del escrito obsceno, la aparición del desnudo femenino en el teatro, en las postales y fotografías. Todos estos fenómenos no son ni de la misma naturaleza ni de la misma importancia. Son tan ilustrativos de cambios notables de mentalidad, de una pérdida de influencia de la Iglesia y de la moral sexual cristiana, como de nuevas aspiraciones significativas de los valores y costumbres individualistas en alza: libertad de expresión, valoración del sentimiento, *self-control*, familia menos numerosa, más centrada en el niño.

Al igual que la sexualidad, la esfera familiar se encuentra bajo la tutela de la forma-deber y sometida a las acciones de moralización higienista y disciplinaria. En el siglo XIX la idea dominante es que el restablecimiento moral y la defensa de las sociedades liberales pasan por reforzar el orden y las virtudes domésticas, en especial en las clases trabajadoras: «Sin hogar no hay familia, sin familia no hay moral, y sin moral no hay sociedad ni patria», escribía Jules Simon. Filántropos, higienistas, compañías mineras unieron sus esfuerzos para instituir la familia obrera, inculcar los hábitos de templanza y de higiene a las clases «depravadas», llevar al padre de la taberna al hogar, regularizar las uniones, reducir los nacimientos ilegítimos, separar los sexos y las edades en el hábitat popular.[2]

La etapa inaugural de las democracias industriales se ha caracterizado por una estrategia sistemática de normalización disciplinaria de las conductas de las masas, por inculcar deberes con miras a la creación de una célula familiar limpia, formal, ahorrativa.

Sin duda, por otro lado, la revolución de los derechos indivi-

1. Al respecto, Edward Shorter habla de una «primera revolución sexual», *Naissance de la famille moderne*, París, Seuil, 1977. También Jean-Louis Flandrin, *op. cit.*

2. Lion Murard y Patrick Zylberman, *Le petit travailleur infatigable*, París, Recherches, 1976.

duales ha llevado a cabo su obra propia y así, en 1792, se introduce el divorcio en el derecho francés después de mil años de prohibición. Pero está lejos de haberse logrado de legitimidad: tanto es así que en 1816 es abolido el divorcio mientras que numerosas corrientes de pensamiento, cristianas y laicas, reafirman la primacía de la familia sobre la felicidad de los individuos. En su prefacio a *Un divorce,* Paul Bourget proclama con Bonald, Comte, Balzac que «la unidad social es la familia y no el individuo»; los tribunales declaran que trasmitir conscientemente la sífilis a la esposa no constituye «esencialmente una causa de separación de cuerpos», los deberes familiares tienen prioridad sobre los derechos subjetivos. Habrá que esperar a 1884 y el laicismo de la III República para que se restablezca el divorcio. Sin embargo, el derecho a romper los lazos matrimoniales sólo parcialmente se impuso en las costumbres. Durante mucho tiempo las mujeres divorciadas serán marginadas por la sociedad, y el divorcio, a pesar de su incremento, seguirá siendo una práctica limitada: 7.000 por año en 1900, 15.000 en 1913, 22.000 en 1925. En Inglaterra y el País de Gales en 1870 se censaba 1 divorcio por cada 1.000 matrimonios, y 1 por cada 120 en 1920.

Las relaciones padres-hijos no escapan tampoco a la preponderancia de la forma-deber y esto, paralelamente al «descubrimiento del niño» y a la progresión del sentimiento familiar propios de las sociedades modernas. Por un lado, prolongando una tendencia que se remonta a los siglos XVI-XVII, la educación y la promoción del niño se han convertido en la tarea primordial, imperativa de la familia al menos entre las clases burguesas y pequeñoburguesas: el deber principal de los padres es velar por la educación de sus hijos, asegurar su escolarización, su preparación para un futuro mejor. Para estar a la altura de este ideal, muchos padres no dudarán en comprometerse en un proceso de reducción voluntaria de los nacimientos. Por el otro, la educación ha vuelto a dar vigencia a un modelo disciplinario centrado en la autoridad parental y los deberes filiales de obediencia. Muy a menudo son los padres los que deciden los estudios y el oficio de sus hijos: en 1938, el 30 % de los lectores de *Confidence* todavía consideraban que a los padres les correspondía elegir la carrera de sus hijos. Mientras que los derechos a una vida privada libre están domina-

dos por los deberes familiares, la educación legítima no se concibe sin disciplina severa y estricta: escuchar a los hijos significa alentar su «tiranía» y preparar su ingratitud futura, hay que demostrar autoridad si se quieren forjar caracteres templados aptos para afrontar las dificultades de la vida. La obediencia y el respeto a los padres son las principales virtudes que deben inculcarse a los hijos: hasta la década de 1950, el quinto mandamiento, «honrar padre y madre» sigue siendo el que los franceses consideran más importante. La autoridad de los padres continúa ejerciéndose sobre el matrimonio; hasta 1896, la autorización paterna era obligatoria para el matrimonio antes de los 25 años. En los ambientes obreros, los casamientos se determinan libremente pero, en las clases burguesas y campesinas, antes de 1950, los matrimonios frecuentemente son acordados por las familias y es difícil elegir un cónyuge no aceptado por los padres.

Hasta mediados del siglo XX, las sociedades modernas glorifican los derechos del individuo igual y autónomo, pero en todas partes se requiere de los deberes que conjuren los peligros individualistas del espíritu de goce y de anarquía. La afirmación de la soberanía individual y del reconocimiento del derecho a la felicidad han ido a la par con la celebración de la primacía de la deuda hacia la colectividad; la cultura del deber ha canalizado en estrechos límites la de los derechos subjetivos, la exigencia individualista de la felicidad ha sido vencida por las obligaciones de la moral social, familiar y sexual.

Filantropía, religión y democracia

A partir del siglo XIX, el impulso de las ligas de virtud y sociedades filantrópicas, ilumina con otra luz la supremacía de la cultura del deber. En un siglo que ve el incremento de la miseria popular, la superpoblación de los tugurios, los nacimientos ilegítimos, que se alarma por la marea creciente del alcoholismo, el concubinato, la pornografía, la prostitución, se crean muchas asociaciones que tienen como proyecto enderezar la moral pública y privada, la difusión de las virtudes de orden y templanza, de higiene y economía en las clases populares.

Filántropos y virtuistas se adaptaron a la era de masas. Empleando los nuevos medios de comunicación moderna (periódicos, manuales de higiene, folletos, debates públicos, congresos, campañas murales), movilizaron voluntarios de todos los sexos y de todas las edades, solicitaron donativos de las clases superiores, se organizaron como un «ejército» jerarquizado con sus soldados y generales, uniformes y cuarteles –el Ejército de Salvación se fundó en 1869–, llevaron a cabo acciones nacionales e internacionales contra la «desmoralización» de las masas. Al igual que el combate para derrotar el vicio salió del rigorismo religioso, también como él superó las fronteras nacionales: las asociaciones y conferencias internacionales contra la pornografía, la trata de blancas, el peligro venéreo, la caída de las jóvenes, nacen a finales de siglo. En la época de las grandes ideologías nacionalistas, el movimiento moralizador se *internacionalizó;* en la época de los derechos individualistas nacieron los «militantes del deber moral y social».

Muchas de estas asociaciones se remiten al espíritu cristiano. En el momento en que el ateísmo gana terreno, cuando los informes eclesiásticos indican una desafección creciente hacia la práctica religiosa, en Inglaterra proliferan las sociedades de caridad que tienen como misión difundir la palabra de Dios, el despertar del sentimiento religioso y moral ahogado por la miseria y la carencia de educación. Armados con la Biblia, los misioneros organizan procesiones y reuniones delante de los lugares de desenfreno, recorren los barrios pobres, visitan a las familias degradadas, acosan a las parejas que viven en concubinato hasta conseguir que se casen, entran por la fuerza en los hogares amenazando con la condena eterna a los que viven en el vicio, y se ensañan con plegarias y acusaciones. La lucha contra la inmoralidad del pueblo está acompañada, en los filántropos victorianos, de medios de acercamiento brutales, acciones agresivas e inquisitoriales; la duración de la plaga legitimó un encarnizamiento sistemático, una «santa violencia» ejercida sobre los pecadores.[1] Interrogatorio, culpabilización, chantaje afectivo, intimidación, visitas repetidas a los

1. *Cf.* las muy sugestivas descripciones y análisis de Françoise Barret-Ducrocq, *Pauvreté, charité et moral à Londres au* XIX*è siècle,* París, P.U.F., 1991, pp. 151-158.

bastiones de la «depravación»; durante toda una época el desorden de las multitudes fue objeto de una cruzada sagrada, de una *violencia moral* que revela en toda su amplitud el espíritu de injerencia y autoritarismo de la época moralista de las democracias.

Pero la voluntad de aplastar el vicio prende también en el ideal moderno de las democracias liberales amenazadas por la decadencia de las «clases peligrosas». En la democracia, al no poder subsistir y progresar ésta sin moralidad pública, sin ciudadanos ilustrados y responsables, el saneamiento de las costumbres aparece como un imperativo mayor de los nuevos tiempos basados en la libertad y el sufragio universal. Con el fin de obstaculizar el doble peligro que representan el individualismo inmoderado por un lado, y el socialismo «despótico» que aumenta las prerrogativas del Estado por el otro, los filántropos se comprometen en la vía de regeneración del pueblo, del control de las almas y de las conductas exigiendo nuevas leyes represivas del alcoholismo, la pornografía o la licencia en las calles, pero también privilegiando la educación de las masas. Los filántropos modernos se definen en primer lugar como educadores, reformadores de la sociedad civil y de la vida privada, dedicados como están a la construcción de la ciudadanía republicana. Al convertirse en trabajo social, la moral práctica se sube al tren de la secularización del mundo, y el objetivo primero ya no es la salvación en la otra vida sino la *salubridad democrática.*

Por supuesto que las sociedades filantrópicas instauraron «sopas bobas» y distribuyeron tickets para pan, mantas y carbón. Pero la originalidad de su empresa se debe antes que nada a la acción social, sanitaria y moral que realizaron con métodos y ambición «científica» (encuestas sobre las familias, estudios sobre las condiciones de vida de las clases pobres). Los filántropos abandonan el principio de la antigua caridad que, dispensada sin criterio moral y *racional*, no hace más que alimentar la mendicidad y la pereza, la imprevisión y la mentira.[1] Las ayudas deberán orientarse hacia los

1. «La filantropía es una ciencia, la mayor de todas las ciencias», escribe Charles S. Loch, secretario de la Charity Organisation Society; citado por Françoise Barret-Ducrocq, *op. cit.*, pp. 113-119. Igualmente por Jacques Donzelot, *La Police des familles*, París, Éd. de Minuit, 1977, pp. 58-68. Traducción castellana en Pre-Textos, Valencia, 1979.

pobres «meritorios» (familia legítima, domicilio bien atendido, templanza de las personas) y negados a los demás. La asistencia ha dejado de ser un bien en sí, en adelante se trata de promover acciones *eficaces,* de corregir real y duraderamente las conductas indignas, teniendo en cuenta los datos que determinan de hecho la inmoralidad, pero también inculcando nuevos valores, nuevos comportamientos a las masas desheredadas. Desarrollar la independencia económica de los pobres, aumentar la previsión y la higiene de las familias, estimular el sentido de la responsabilidad individual, ése es el objetivo central de los filántropos. Con este fin se crearon muchos organismos inéditos: escuela para pobres, cajas de ahorro, viviendas sociales, clases nocturnas, bibliotecas circulantes, hogares para niños vagabundos, refugios para muchachas sin familia, reuniones de madres, hogares de rehabilitación para prostitutas. Mediante la educación moral, la difusión de las normas de trabajo y ahorro, de higiene y de templanza es como hay que enderezar los comportamientos disolutos de los «marginados»: con los modernos, la moral disciplinaria del deber se ha afirmado como instrumento *autónomo* capaz de cambiar, de mejorar el mundo profano.

Aun con sus raíces en el mensaje cristiano, el espíritu filantrópico no deja de ilustrar la reorientación *futurista* de las modernas sociedades democráticas. Se ha terminado la época que consideraba la inmoralidad como una fatalidad intangible, consustancial con la humanidad caída: como la degradación de las masas era, en lo esencial, el resultado de condiciones económicas y familiares deplorables, era posible extirpar el mal, corregir la indignidad de los seres, conducirlos hacia la felicidad en el aquí abajo. El milagro de la fe salvadora es reemplazado por la idea de acción sanitaria y moral como remedio a los males que afligen a las capas trabajadoras. En el terreno de la asistencia se materializa la lógica voluntarista y progresista moderna, la creencia en la fuerza transformadora de la educación humana y moral. Si bien es verdad que muchas asociaciones dispensan una instrucción religiosa, el final del siglo XIX ve cómo demócratas cristianos y cristianos sociales crean asociaciones abiertas que reúnen a todos los hombres de buena voluntad. El proyecto de moralización ha perdido su carácter confesional, toda la gente honesta, más allá de su perte-

nencia política o religiosa, es invitada a actuar en común, sobre la base de valores morales compartidos, en el camino del restablecimiento de las costumbres. Surgen asociaciones (Paz e Higiene Social, Regeneración de la Familia, Lucha Antialcohólica, Jardines Obreros, Liga para la Rehabilitación de la Moral Pública) en las que la acción social y moral se separa del culto religioso: se pone el acento en la educación y la prevención, en el combate contra la inmoralidad y en el aprendizaje de los deberes laicos.[1] Para la evangelización cristianosocial, la moral, el antialcoholismo, la pornografía, la higiene, la prostitución son temas que merecen ser tratados aparte, sin culto ni plegaria, sin referencia explícita a la relación con Dios. Se pone en marcha una evangelización laicizada para la cual la acción moral posee una autonomía intrínseca: desmarcándose de las plegarias, los sermones de arrepentimiento, las exhortaciones y los cantos de cánticos, la empresa de la moralización de las costumbres adquiere una consistencia y una eficacia propias.[2] Sea cual sea el celo de los misioneros cristianos, el objetivo moral es el que canaliza y estructura las acciones asociativas: el imperativo de observar los deberes laicos de trabajo y de orden, de ahorro y de templanza se impone como preámbulo a todos los progresos individuales y colectivos. La filantropía concretó, en el terreno de la acción reformadora, la supremacía moderna de la moral y de la utilidad, heredera de la Ilustración.

1. Annie Stora-Lamarre, *L'Enfer de la IIIè République (Censeurs et pornographes, 1881-1914)*, París, Imago, 1990, pp. 115-123.

2. Jean Baubérot, «L'action chrétienne sociale du pasteur Élie Gounelle à la "Solidarité de Roubaix" (1898-1907)», *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, abril-mayo-junio de 1974, pp. 248-251.

II. EDÉN, EDÉN

Durante más de dos siglos, las sociedades democráticas han hecho resplandecer la palabra imperiosa del «tú debes», han celebrado solemnemente el obstáculo moral y la áspera exigencia de superarse, han sacralizado las virtudes privadas y públicas, han exaltado los valores de abnegación y de interés puro. Esa etapa heroica, austera, perentoria de las sociedades modernas ya ha acabado.

Después del tiempo de la glorificación enfática de la obligación moral rigorista, he aquí el de su eufemización y su descrédito. Desde mediados de nuestro siglo, ha aparecido una nueva regulación social de los valores morales que ya no se apoya en lo que constituía el resorte mayor del ciclo anterior: el culto del deber. ¿Dónde se encuentran todavía panegíricos a la gloria de los deberes hacia uno mismo? ¿Dónde se inciensan los valores de sacrificio supremo y de entrega de sí mismo? Mientras que el propio término deber tiende a no ser utilizado más que en circunstancias excepcionales, ya nadie se anima a comparar la «ley moral en mí» con la grandeza del «cielo estrellado por encima de mí». El deber se escribía con mayúsculas, nosotros lo miniaturizamos; era sobrio, nosotros organizamos shows recreativos; ordenaba la sumisión incondicional del deseo a la ley, nosotros lo reconciliamos con el placer y el *self-interest.* El «es necesario» cede paso al hechizo de la felicidad, la obligación categórica al estímulo de los sentidos, lo prohibido irrefragable a las regulaciones a la carta. La retórica sentenciosa del deber ya no está en el corazón de nuestra cultura, la hemos reemplazado por

las solicitaciones del deseo, los consejos de la psicología, las promesas de la felicidad aquí y ahora. Al igual que las sociedades modernas han erradicado los emblemas ostentativos del poder político, han disuelto las evidentes conminaciones de la moral. La cultura sacrificial del deber ha muerto, hemos entrado en el período posmoralista de las democracias.

Calificar nuestras sociedades de posmoralistas puede parecer paradójico en el momento en que las ofensivas contra el derecho de aborto se multiplican, cuando entran en vigor legislaciones drásticas sobre el tabaco y la droga, cuando la pornografía suscita el anatema de los nuevos virtuistas, cuando la preocupación ética resurge en los medios de comunicación (*charity shows* y ética del periodismo), en las empresas (moral de los negocios), en las ciencias biomédicas (bioética), en la relación con la naturaleza (moral del medio ambiente). Tras una época marcada por la «contramoral» contestataria, el rechazo de las normas represivas y el hedonismo liberacionista, la temática ética reaparece con fuerza en el discurso social de las democracias. Pero no nos engañemos, lo que se llama un poco apresuradamente el «retorno de la moral» no reconduce, de ninguna manera, a la religión tradicional del deber; sea cual sea la multiplicación de buenas obras orquestadas por los medios de comunicación, sea cual sea el éxito actual de los objetivos éticos, no está dándose regreso alguno a la casilla de partida. Lo que está en boga es la ética, no el deber imperioso en todas partes y siempre; estamos deseosos de reglas justas y equilibradas, no de renuncia a nosotros mismos; queremos regulaciones, no sermones, «sabios» no sabihondos; apelamos a la responsabilidad, no a la obligación de consagrar íntegramente la vida al prójimo, a la familia o a la nación. Más allá del *comeback* ético, la erosión de la cultura del deber absoluto continúa irresistiblemente su carrera en beneficio de los valores individualistas y eudemonistas, la moral se recicla en espectáculo y acto de comunicación, la militancia del deber se metamorfosea en consumo interactivo y festivo de buenos sentimientos, ésos son los derechos subjetivos, la calidad de vida y la realización de uno mismo que a gran escala orientan nuestra cultura y no ya el imperativo hiperbólico de la virtud.

La sociedad posmoralista designa la época en la que el deber

está edulcorado y anémico, en que la idea de sacrificio de sí está socialmente deslegitimizada, en que la moral ya no exige consagrarse a un fin superior a uno mismo, en que los derechos subjetivos dominan los mandamientos imperativos, en que las lecciones de moral están revestidas por los spots del vivir-mejor, como el sol de las vacaciones, la diversión mediática. En la sociedad del posdeber, el mal se espectaculariza y el ideal está poco magnificado; si bien persiste la condena de los vicios, el heroísmo del Bien es átono. Los valores que reconocemos son más negativos (no hacer) que positivos («tú debes»): detrás de la revitalización ética, triunfa una moral indolora, último estadio de la cultura individualista democrática en adelante desembarazada, en su lógica profunda, tanto del moralismo como del antimoralismo.

La lógica posmoralista es la *tendencia dominante* de nuestra cultura ética, no la única. No excluye en absoluto la irrupción de fenómenos antinómicos, el desarrollo de movimientos caritativos o humanitarios, la persistencia o la reaparición de acciones explícitamente moralistas dirigidas en particular contra el aborto o la pornografía. En la sociedad del posdeber, el espíritu virtuista o rigorista no desaparece, ya no es socialmente preponderante, puede modificar las legislaciones pero juega un papel más extremista –sobre todo a través de la prohibición de cualquier forma de aborto– que de modelo de responsabilidad. Ése es el nuevo dato posmoralista: lejos de ser la norma ideal, la reactivación del deber absoluto plantea la reprobación, y aun la indignación colectiva; el moralismo se ha convertido en una figura socialmente sinónima de terrorismo e inhumanidad. En la época posmoralista predomina una demanda social de límites justos, de responsabilidad equilibrada, de leyes estrictas aptas para proteger los derechos de cada uno, no el espíritu del fundamentalismo moral. Queremos el respeto de la ética sin mutilación de nosotros mismos y sin obligación difícil: el espíritu de responsabilidad, no el deber incondicional. Tras las liturgias del deber demiúrgico, hemos llegado al minimalismo ético.

La mutación posmoralista atraviesa indistintamente todas las esferas que tienen relación con lo permitido y lo prohibido, con el bien y el mal. Pero en ninguna parte es tan manifiesta como en

los ámbitos concernientes a las representaciones y prácticas del placer. En pocas décadas, hemos pasado de una civilización del deber a una cultura de la felicidad subjetiva, de los placeres y del sexo: la cultura del *self-love* nos gobierna en lugar del antiguo sistema de represión y de control dirigista de las costumbres, las exigencias de renuncia y austeridad han sido masivamente reemplazadas por normas de satisfacción del deseo y de realización íntima, ésta es la ruptura más espectacular del ciclo posmoralista. Sin duda, con la Ilustración, la felicidad logró imponerse como un ideal social, pero, tanto en la jerarquía de los valores como en las normas sociales efectivas, se ha visto relegada a un segundo lugar, sometida como estaba al orden superior de los deberes de olvido de sí mismo. Esta regulación del primer momento democrático ha cumplido su etapa: nuestra época ha trastocado la jerarquía moralista de las finalidades, el placer se ha vuelto en parte autónomo respecto de las reglas morales, la felicidad subjetiva es la que irriga la mayor parte de la cultura cotidiana.

Cultura posmoralista no quiere decir posmoral. Aun cuando el sacerdocio del deber y los tabúes victorianos hayan caducado, aparecen nuevas regulaciones, se recomponen prohibiciones, se reinscriben valores que ofrecen la imagen de una sociedad sin relación con la descrita por los despreciadores de la «permisividad generalizada». La liturgia del deber desgarrador no tiene ya terreno social, pero las costumbres no se hunden en la anarquía; el bienestar y los placeres están magnificados, pero la sociedad civil está ávida de orden y moderación; los derechos subjetivos gobiernan nuestra cultura, pero «no todo está permitido». Se restablece un orden de los sentidos que ya no pasa por la represión y la idealización de los valores: hay que convencerse, la disolución del sistema moralista no induce al exceso sin freno y a las «fluctuaciones descodificadas» de la libido, el neoindividualismo es simultáneamente hedonista y ordenado, enamorado de la autonomía y poco inclinado a los excesos, alérgico a las órdenes sublimes y hostil al caos y a las transgresiones libertinas. La representación catastrófica de la cultura individualista posmoralista es caricaturesca: la dinámica colectiva de la autonomía subjetiva es desorganizadora y autorganizadora, sabe reinscribirse en un orden social cuyo estímulo ya no es la presión moral ni tampoco el conformis-

mo. En adelante la regulación de los placeres se combina sin obligación ni sermón a través del caos aparente de los átomos sociales libres y diferentes: el neoindividualismo es un «desorden organizador».

EL BIENESTAR COMO MUNDO Y COMO REPRESENTACIÓN

Del Bien al bienestar

La civilización del bienestar consumista ha sido la gran enterradora histórica de la ideología gloriosa del deber. En el curso de la segunda mitad del siglo, la lógica del consumo de masas ha disuelto el universo de las homilías moralizadoras, ha erradicado los imperativos rigoristas y engendrado una cultura en la que la felicidad predomina sobre el mandato moral, los placeres sobre la prohibición, la seducción sobre la obligación. A través de la publicidad, el crédito, la inflación de los objetos y los ocios, el capitalismo de las necesidades ha renunciado a la santificación de los ideales en beneficio de los placeres renovados y de los sueños de la felicidad privada. Se ha edificado una nueva civilización, que ya no se dedica a vencer el deseo sino a exacerbarlo y desculpabilizarlo: los goces del presente, el templo del yo, del cuerpo y de la comodidad se han convertido en la nueva Jerusalén de los tiempos posmoralistas.

Estimulando permanentemente los valores del bienestar individual, la era del consumo ha descalificado masivamente las formas rigoristas y disciplinarias de la obligación moral, la liturgia del deber se ha vuelto inadecuada para una cultura materialista y hedonista basada en la exaltación del yo y la excitación de las voluptuosidades-al-instante. «La felicidad si yo quiero»: el culto de la felicidad de masas ha generalizado la legitimidad de los placeres y contribuido a promover la fiebre de la autonomía individual; al mismo tiempo, ha deslegitimado las formas de presión autoritaria, las normas victorianas, las exhortaciones inflexibles y solemnes características del ciclo anterior, en beneficio

de la seducción, de la tentación en forma de spots, de los mensajes eufóricos y sensualistas. Nos hemos vuelto alérgicos a las prescripciones sacrificiales, al espíritu directivo de las morales doctrinarias; en la época posmoralista, el deber ya sólo puede expresarse en tono menor; los supermercados, el marketing, el paraíso de los ocios han sido la tumba de la religión del deber.

La *affluent society* no es la única que actuó en este sentido: factores intelectuales, filosóficos, socioculturales, han representado un papel esencial en el proceso histórico de devaluación del referente moralista. La difusión, en el curso de los años 1960-1970, de las ideas marxistas, freudianas, nietzscheanas y estructuralistas, no sólo en los círculos intelectuales y estudiantiles sino más ampliamente en los medios de comunicación, dio excepcional legitimidad a la relegación de la ideología del deber. Las problemáticas de la revolución, el deseo, la vida liberada sustituyen a la retórica de la obligación; la temática de la expresión individual y de la emancipación sexual gana la mano a la de la virtud; el referencial *psi* reemplaza la fraseología culpabilizadora. Las grandes figuras inaugurales de la crítica filosófica de la modernidad han sido esgrimidas, citadas y comentadas en todas partes para desvalorizar los principios autoritarios y promover los valores liberales en la vida privada. Toda una época se ha dedicado a denostar el discurso alienante, místico-embaucador de la moral, asimilado al odio a la vida, a la ideología pequeñoburguesa, a la antilibertad. En nombre del imperativo intelectual de la «sospecha» y del antihumanismo teórico, el discurso moral se ha visto recusado; en nombre de la liberación individual y colectiva, la utopía político-contestataria ha barrido a la utopía del «alma buena». Mientras que el boom del consumo sacralizaba, a contrapelo de la moral rigorista, los deseos de realización individual, los movimientos de pensamiento hipercrítico apelaban al rechazo del humanismo abstracto, a la insurrección contra las virtudes represivas y normalizadoras de la familia, de las costumbres, y del capital. Más allá de sus antinomias manifiestas, estas dos series de fenómenos han contribuido por igual al descrédito de la preeminencia moralista. Ironía de la historia: los valores anticapitalistas han tenido el mismo efecto contramoralista que los mecanismos y estímulos neocapitalistas; el mundo de los objetos, el discurso

antihumanista, los movimientos contestatarios han contribuido, cada uno de manera específica, a precipitar la quiebra de la era moralista de las democracias.

Todo el mundo estará de acuerdo: la historia ha pitado el fin del recreo de los *golden sixties*. En la actualidad, el referente ético tiene viento de popa, lo que parecía vagamente ridículo y se denunciaba como propio de damas de beneficiencia ha recuperado una amplia legitimidad social. ¿Quiere esto decir que asistimos al restablecimiento del *statu quo ante*? No hay que hacerse ilusiones: sea cual sea la efervescencia ética contemporánea, la dinámica de relegación y de eufemización del deber prosigue su camino. ¿Qué representa, de verdad, en nuestras sociedades, la celebración de la virtud comparada con el reclamo de la comodidad y de las vacaciones? ¿Qué parte corresponde a las conminaciones del deber en una sociedad obsesionada por la salud y juventud, que difunde en dosis masiva consejos dietéticos y estéticos, deportivos y turísticos, eróticos y psicológicos? «El Club Mediterranée: la más hermosa idea desde la invención de la felicidad»: el imperativo moral ya no ocupa el centro de las representaciones sociales, en el lugar de los mandamientos severos de la moral, tenemos ahora el psicologismo y la euforia del bienestar. Los valores caritativos y humanitarios pueden despertar una fuerte simpatía pero quedan muy atrás en relación con la superficie que ocupan el himno al ego y los estímulos al consumo. La felicidad o nada: más allá de la renovación ética actual, la gravosa ideología que orienta nuestra época es posmoralista, dominada como está por las coordenadas de la felicidad y del yo, de la seducción y de lo relacional.

La cultura moralista predicaba la entrega personal y el deber no retribuido. ¿Qué queda de él en la hora de las normas consumistas, recreativas y sensacionalistas? Himno a las vacaciones, *entertainment* televisivo, «telemasacre», política espectáculo y espectáculo publicitario: allí donde se sacralizaba la abnegación, tenemos ahora la evasión y la violencia en zoom; donde se santificaba la pureza de intenciones, tenemos los escalofríos de la violencia mediática y la frivolidad de las cosas; allí donde se beatificaba la grandeza de superarse, tenemos el erotismo en autoservicio, las comodidades del confort, el poder disuasivo de

la publicidad. En nuestras sociedades, los objetos y marcas se exhiben más que las exhortaciones morales, los requerimientos materiales predominan sobre la obligación humanitaria, las necesidades sobre la virtud, el bienestar sobre el Bien. La era moralista tenía como ambición la disciplina del deseo, nosotros lo exacerbamos; exhortaba a los deberes hacia uno mismo y hacia los demás, nosotros invitamos a la comodidad. La obligación ha sido reemplazada por la seducción, el bienestar se ha convertido en Dios y la publicidad en su profeta. El reino del consumo y de la publicidad señalan el sentido pleno de la cultura posmoralista: en adelante las relaciones entre los hombres están menos sistemáticamente representadas y valoradas que las relaciones de los hombres con las cosas. La primacía de la relación hombre/cosa sobre la relación hombre/hombre característica de la ideología económica moderna[1] se ha adueñado de los signos de la vida cotidiana. De este modo se va más allá del deber exhibiendo en tecnicolor el derecho individualista a la indiferencia hacia los demás: «Da vergüenza ser feliz a la vista de ciertas miserias», escribía La Bruyère; la publicidad proclama: «Olvidaos de todo.»

El show posmoralista de la información

La época posmoralista es aquella en la cual la cultura cotidiana está dominada no sólo por los objetos, el *self-love* y el psicologismo, sino también por la información: la lógica de relegación de la retórica del deber es hija del consumo y de la comunicación de masas. Nacida con la gran prensa moderna, se desarrolló una cultura específica que, *en principio*, excluye el juicio moral en único beneficio de los hechos concretos, de la imparcialidad y de la objetividad. Sin duda, la prensa de opinión ha dominado durante mucho tiempo, en muchos países, sobre la prensa de información; sin duda, la interpretación y la defensa de una idea a menudo ha estado por encima de la exposición de los hechos; sin duda, aún en nuestros días, los comentarios expresan juicios de valor. Falta que se establezca una cultura inédita difundida

1. Louis Dumont, *Homo aequalis, op. cit.*, pp. 13-14.

de manera masiva a la que puede calificarse de posmoralista, porque es verdad que se trata en primer lugar de testimoniar, de estar al servicio de los hechos, no de magnificar ideales. La filosofía de la información no es ni moralista –el ideal que la anima es exponer lo que es, no decir lo que debe ser– ni amoral –un deber de verdad y de imparcialidad dirige su práctica–, sino posmoralista: el principio de neutralidad y de objetividad ha destronado a las lecciones de moral. La información televisada ha acentuado además esa dimensión posmoralista: un informativo diario se construye idealmente «más allá del bien y del mal», requiere la estricta neutralidad de tono, flashes concisos, emisión en directo, en el límite, un desfile de informaciones sin comentarios ni interpretaciones. No condenar, no juzgar, pero decirlo todo, mostrarlo todo, exponer todos los puntos de vista, dejar al público libre de opiniones multiplicando y acelerando las imágenes e informaciones del mundo.

La primacía de los hechos sobre los valores es sólo uno de los aspectos del posmoralismo mediático. En su realidad concreta, la información es también una mercancía que se vende buscando un público cada vez mayor: en esas condiciones, lo que presentan los medios de comunicación, comprometidos en una competencia comercial permanente, es una mezcla de neutralidad y de sensacionalismo, de objetividad y de espectacularidad. Desde hace mucho los «grandes titulares», los escándalos y los diferentes hechos han ocupado frecuentemente las páginas de los diarios; en la actualidad la televisión toma su relevo con la explotación de las imágenes impactantes, las «pequeñas frases», los debates explosivos, la fiebre del directo; lo primero de todo, la teatralización, distribuir la emoción, cautivar al público con el desfile acelerado de imágenes más o menos inauditas. No sólo consumimos objetos y películas sino también la actualidad escenificada, lo catastrófico, lo real a distancia. La información se produce y funciona como *animación* hiperrealista y emocional de la vida cotidiana, como un show semiangustiante semirrecreativo que ritma las sociedades individualistas del bienestar. La liturgia austera del deber se ha ahogado en la carrera jadeante de la información, en el espectáculo y en el suspense posmoralista de las noticias.

La felicidad light

La era de la felicidad de masas celebra la individualidad libre, privilegia la comunicación y disminuye el número de elecciones y opciones. Esto no quiere decir que cualquier modelo directivo haya sido descartado. De hecho, la cultura del bienestar no se concibe sin todo un arsenal de normas, de informaciones técnicas y científicas que estimulen un trabajo permanente de autocontrol y vigilancia de sí: tras el imperativo categórico, el ***imperativo narcisista*** glorificado sin cesar por la cultura higiénica y deportiva, estética y dietética. Conservar la forma, luchar contra las arrugas, velar por una alimentación sana, broncearse, mantenerse delgado, relajarse, la felicidad individualista es inseparable de un extraordinario *forcing* del esfuerzo de dinamización, mantenimiento, gestión óptima de uno mismo. La ética contemporánea de la felicidad no sólo es consumista, es de esencia activista, constructivista: no ya, como antes, gobernar idealmente sus pasiones, sino optimar nuestros potenciales; no ya la aceptación resignada del tiempo, sino la eterna juventud del cuerpo; no ya la sabiduría, sino el trabajo de calidad de uno sobre sí mismo; no ya la unidad del yo, sino la diversidad *high tech* de las exigencias de protección, de mantenimiento, de valoración del capital cuerpo. Por un lado, la época fuera-del-deber liquida la cultura autoritaria y puritana tradicional; por el otro, engendra nuevos imperativos (juventud, salud, esbeltez, forma, ocios, sexo) de autoconstrucción de uno mismo, sin duda personalizados pero creadores de un estado de hipermovilización, estrés y reciclaje permanente. La cultura de la felicidad desculpabiliza la autoabsorción subjetiva, pero al mismo tiempo arrastra una dinámica ansiosa por el propio hecho de las normas del mejor-estar y mejor-parecer que la constituyen.

Dos tendencias antinómicas modelan nuestras sociedades. Una excita los placeres inmediatos, sean consumistas, sexuales o de entretenimiento: aumento de porno, droga, sexo salvaje, bulimia de los objetos y programas mediáticos, explosión del crédito y endeudamiento de las familias. El hedonismo, en este caso, expresa e intensifica el culto individualista del *presente*, descalifica el valor trabajo, contribuye a desocializar, desestructurar y marginalizar aún más a las minorías étnicas de las grandes metrópolis y

a los excluidos de las afueras de éstas. La otra, por el contrario, privilegia la gestión «racional» del tiempo y del cuerpo, el «profesionalismo» en todo, la obsesión de la excelencia y de la calidad, de la salud y de la higiene. El hedonismo se asocia en este caso con la información multiservicio, con la autoproducción narcisista higiénica y deportiva, con la organización razonada y liofilizada de los placeres. Vemos cómo se instaura un *hedonismo dual*, desenfrenado y desresponsabilizador para las nuevas minorías, prudente e integrador para las mayorías silenciosas.

Decir de nuestras sociedades que son hedonistas no significa que estén entregadas sin reservas a la espiral descontrolada de los goces ni que el placer capte todas las energías e intenciones: de hecho, el trabajo, la búsqueda de la calidad de vida y de la salud movilizan más a los individuos que los consumos voluptuosos. Sociedad hedonista quiere decir que los placeres son en adelante profundamente legítimos, objeto de informaciones, estímulos y diversificaciones sistemáticas. El placer ya no está proscrito, está masivamente valorado y normalizado, promocionado y encauzado, diversificado y «limpio», liberado y frecuentemente *diferido* por las obligaciones del trabajo, por la difusión de las normas racionales de «progreso» y de salud. «Consuman con moderación»: nuestra aritmética utilitarista ha tomado el rostro de una gestión de placeres-minuto homeopáticos y ralentizados. El hedonismo posmoderno ya no es transgresor ni diletante, está «gestionado», funcionalizado, es sensatamente *light*.

La cultura de la felicidad «aligerada» induce una ansiedad de masas crónica pero disuelve la culpabilidad moral. En las sociedades democráticas, las sombrías profecías de Freud y de Nietzsche no se han cumplido, el sentido de la falta de moral no tiende en absoluto a intensificarse; lo que domina nuestra época no es la necesidad de castigo sino la superficialización de la culpabilidad que potencia el universo efímero de los objetos y de los media: en Francia, 2 católicos practicantes de cada 3 creen que los pecados no llevan al infierno. A medida que las normas de la felicidad se refuerzan, la conciencia culpable se hace más temporal, la figura del que hace zapping reemplaza a la del pecador, lo que nos caracteriza es la depresión, el vacío o el estrés no el abismo de los remordimientos mortificadores. La emoción suscitada por el es-

pectáculo de los niños con los vientres deformados es rápidamente reemplazada por la película de vídeo de la noche; asistir a un concierto de solidaridad, llevar una chapa antirracista, enviar un cheque para combatir la miopatía, todo esto no tiene mucha relación con las angustias de la culpabilidad y la tiranía del superyo. La era de los media sobreexpone la desdicha de los hombres pero desdramatiza el sentido de la falta, la velocidad de la información crea la emoción y la diluye al mismo tiempo. En el siglo XVIII, La Mettrie, un precursor, repudiaba el valor moral del remordimiento «tan inútil después como durante y antes del crimen». Nuestra época ya no piensa así, ya no aparta filosóficamente la «inoportuna voz», le quita intensidad con la hipermovilidad espectacular, ya no invita a destruir el «cruel veneno», acelera su rotación. Estamos en la época de la eliminación y no de la fijación, de la sensibilización fluida y no de la intensificación.

Regresión del superyo, devaluación social del discurso de la obligación moral: la cultura posmoralista continúa de otra manera el proceso moderno, nunca terminado, de la secularización de la moral. Al quitar legitimidad a la liturgia del deber, la cultura contemporánea libera a la moral de un «resto» religioso: tenemos prohibiciones pero no prescripciones sacrificiales, valores pero no ya imperativos heroicos, sentimientos morales pero no ya sentido de la deuda. En la actualidad, la dinámica de la «autonomización» de la moral se afirma más en el eclipse de las homilías del deber del hombre y del ciudadano que en la polémica con la Iglesia. Los contenidos de los valores siguen siendo inseparables de una larga tradición religiosa, pero la *forma* de la moralidad social se ha desprendido del espíritu religioso, aunque fuera laico. Ya nada en absoluto obliga ni siquiera alienta a los hombres a consagrarse a cualquier ideal superior, el deber no es ya más una opción libre. La cultura de la autodeterminación individualista ha alcanzado la esfera moral: la época de la felicidad narcisista no es la del «todo está permitido», sino la de una «moral sin obligación ni sanción».[1]

1. Para el enfoque inaugural y estrictamente filosófico del tema, puede consultarse la obra clásica de Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*, París, 1885. Traducción castellana en Júcar, Madrid, 1978.

El liberalismo sexual

La promoción de los valores hedonistas reforzada un poco más tarde por los movimientos de liberación sexual ha transformado de arriba abajo la moral sexual tradicional. A lo largo de medio siglo, el sexo ha dejado de ser asociado al mal y a la falta, la cultura represiva de los sentidos ha perdido su crédito, Eros se ha convertido en una de las expresiones más significativas del mundo del posdeber. En unas pocas décadas, los principios rigoristas de la moral sexual han estallado, lo que era signo de infamia adquirió, más o menos, una legitimidad, los imperativos estrictos se han metamorfoseado en opciones libres, el sexo-pecado ha sido reemplazado por el sexo-placer. ¿Quién considera todavía la castidad y la virginidad como obligaciones morales? ¿Quién se indigna por la sexualidad libre de las mujeres y de los jóvenes? ¿Quién pone en el *Índice* la masturbación? Incluso las «desviaciones» sexuales ya no son anatemizadas: se exhiben en la prensa y en los anuncios clasificados, los sadomasoquistas se expresan en los platós de televisión, en Dinamarca las parejas homosexuales son reconocidas por la ley, en Francia 3 de cada 4 jóvenes de entre 15 y 34 años no consideran condenable la homosexualidad.

Al mismo tiempo, el sexo se ha convertido en un objeto de consumo de masas: el Minitel muestra sus promesas rosa en paneles publicitarios, los filmes *hard* se pueden alquilar libremente en los videoclubes. Asimilado en otra época a la abyección moral, el porno se ha convertido en un espectáculo relativamente trivializado, sin consecuencia mayor: ha pasado la época en que se lo acusaba de poner en peligro el orden social; en la actualidad, Cicciolina es elegida al Parlamento italiano. La cultura hedonista individualista ha emancipado a Eros de la idea de pecado, ha legitimado el voyeurismo de masas, ha reemplazado el «Infierno» de la Biblioteca Nacional por los carteles luminosos de los sex-shops y las revistas X multiservicios, en todas partes el derecho al placer suplanta las normas represivas y tiende a legitimar los comportamientos antaño ignominiosos. Desvalorización social de las prescripciones pruden-

tes, promoción correlativa de los valores liberales en el ámbito de la vida libidinal, así avanza el proceso posmoralista.

El movimiento de liberación afecta a todas las esferas de la vida sexual, pero en ninguna parte es tan profundo como en la de la heterosexualidad adulta. En ese campo, cada cual, hombre o mujer, es libre de hacer lo que le parezca sin ser desterrado de la colectividad, ya no hay deberes obligatorios que dirijan las conductas sexuales, en la cama nada está mal si es consentido por los amantes. En su forma radical, el proceso posmoralista designa ese trabajo como *autonomización de la sexualidad* en relación con la moral, en adelante Eros no encuentra su legitimidad en el respeto de las reglas ideales, afectivas o convencionales sino en sí mismo, en tanto que instrumento de la felicidad y del equilibrio individual. El sexo posmoralista tiene en primer lugar una definición funcional, erótica y psicológica, ya no se debe vigilar-reprimir-sublimar, debe expresarse sin limitaciones ni tabúes con la única condición de no perjudicar al otro. Con el proceso histórico de disociación del sexo de la moral, Eros ha cortado los lazos que lo unían con el vicio, ha adquirido un valor intrínsecamente moral por el hecho mismo de su papel en el equilibrio y el pleno desarrollo íntimo de los individuos.

Esta promoción del placer libidinal es una manifestación típica de la dinámica de los tiempos de igualdad democrática. Se sabe que desde la Ilustración los modernos han colocado la felicidad terrenal al mismo nivel de dignidad que los diferentes placeres de la vida. Pero, tan pronto como se lo libera de la noción de pecado, el placer aparece enmarcado en un pensamiento moral que introduce de nuevo rangos, disyunciones, valores diferentes. En el siglo XVIII, salvo algunas excepciones (La Mettrie, Sade), los placeres están clasificados *jerárquicamente*, los del espíritu y los del corazón son los más nobles: si los primeros aportan la serenidad y la dulzura, sólo los segundos hacen al hombre plenamente feliz y realizan su esencia, superan y culminan todas las demás voluptuosidades.[1] El siglo XIX continuará esta empresa de moralización y de jerarquización de los placeres: los goces eróticos se sitúan en la parte inferior de la escala de las

1. Robert Mauzi, *L'idée du bonheur dans la littérature et la pensée française au XVIIIe siècle*, París, Armand Colin, 1960, pp. 413-417.

dignidades, son pobres y breves, degradan al hombre que se entrega a ellos en la pasión y el exceso, y son peligrosos para el espíritu y la salud física. Este dispositivo de discriminación no igualitaria no ha resistido el proceso posmoralista: en la actualidad, casi todos los goces, incluidos los sexuales, tienen igual valor, ya no consideramos el tema de los placeres en términos de superioridad y de inferioridad. Sólo quedan diferencias de gusto y preferencias subjetivas pero que ya no tienen un rango en un sistema clasificador cerrado. Aun conservando evidentemente su especificidad, los diferentes placeres han adquirido igual legitimidad, el mismo derecho a la expresión, a la información, a la consideración. Con retraso pero radicalmente, Eros ha registrado el trabajo de erosión de las desigualdades jerárquicas constitutivo de las épocas de igualdad democrática.

El sexo se ha liberado ampliamente de las normas puritanas e imperativas de otra época, la idea de deberes en materia de sexualidad ya sólo suscita la sonrisa y la vida virtuosa ya no se entiende como austera disciplina de los sentidos. Esto no quiere decir que Eros se haya convertido en una esfera sin norma «más allá del bien y del mal». A pesar del proceso de liberalización de las costumbres, cierto número de comportamientos sexuales siguen constituyendo motivo de condena por parte de la conciencia social. Incesto, perversión de menores, prostitución, actos de zoofilia, sadomasoquismo siguen suscitando juicios hostiles más o menos severos. Aunque la homosexualidad pueda ser ampliamente debatida en los medios de comunicación, sigue siendo difícilmente confesable en los numerosos medios sociales y profesionales: sólo 1 francés de cada 2 ve en los homosexuales «personas como los demás» y el mismo número los considera enfermos o perversos a los que se debe curar o combatir. Aunque se incremente la tolerancia social respecto de las minorías, el estado de permisividad está lejos de haberse generalizado, no todos los tabúes han sido erradicados por el individualismo hedonista y la revolución sexual de los años 1960-1970. Las discriminaciones son evidentes en todo un conjunto de actividades minoritarias, pero las condenas son menos redhibitorias, menos violentas, menos prepotentes. No nos encaminamos hacia un estricto amoralismo sexual: lo que se dibuja es,

por un lado, un amplio movimiento disyuntivo de la moral y la sexualidad; por el otro, la reproducción de segregaciones o de marginaciones coyunturales pero poco confesadas, poco proclamadas, sin unanimidad. Ya no hay moral sexual homogénea, el desarrollo de los valores individualistas ha minado el consenso sobre lo digno y lo indigno, lo normal y lo patológico; el absolutismo del bien y del mal ha cedido paso a la indulgencia sexual de masas, a la que acompañan reprobaciones minoritarias y sin apenas eco. En adelante todo no será igualmente legítimo, el neoindividualismo abre un espacio de dispersión de los criterios morales y de juicios diferentes pero no se apoya ya en ningún deber último: la era posmoralista ya no tiene prédica, todavía hay microexclusiones a la carta.

Sexo tranquilo, sexo acosado

El neoindividualismo libera al sexo de las antiguas obligaciones autoritarias pero, al mismo tiempo, instaura nuevas normas que, al ser menos drásticas, impiden asimilar nuestras sociedades al caos de las pasiones licenciosas. No es verdad que la eliminación de los tabúes mayores entrañe un hedonismo libidinal desaforado; «en las sociedades democráticas, la sensualidad del público ha adquirido cierta andadura moderada y tranquila»: y esto no desagrada a los expertos en jeremiadas, el diagnóstico de Tocqueville sigue correspondiendo a lo que observamos en las democracias posmoralistas entregadas a la autonomía de los sujetos. «Gozad sin trabas», este ciclo del individualismo subversivo está cerrado y no ha sido, a fin de cuentas, más que un corto paréntesis histórico entre la era moralista y la era tranquila del posdeber. Muy pronto se establece un nuevo orden amoroso en el que se combinan autonomía y regularidad de las costumbres, y que excluye tanto el rigorismo puritano como la escalada de los goces eróticos. La desnudez ya no desata clamores indignados, pero sigue atrincherada en ciertos lugares, dentro de determinados límites, con ciertas representaciones. Nuestra sociedad invita a hablar sin complejo del sexo: 7 franceses de cada 10 consideran normal hablar de intimidad sexual en la televisión, pero el mismo

número se niega categóricamente a hacerlo cuando se trata de ellos mismos. La moda, la publicidad, las estrellas explotan el registro «sexy», pero en la vida cotidiana está poco extendido, hay poca provocación, dominada como está por la ropa de deporte, las indumentarias prácticas, el maquillaje discreto. El porno *hard* se trivializa, pero los comportamientos de ligue son cada vez menos agresivos. En la cultura de masas el erotismo se generaliza y todas las «posiciones» amorosas son legítimas, pero las prácticas sexuales reales son poco arriesgadas, poco diversificadas: el amor entre varios, el intercambio, la sodomía, la homosexualidad, las relaciones sexuales con una persona a quien se ha conocido ese mismo día siguen siendo experiencias muy minoritarias.[1] En 1985, el 35 % de los franceses declaraba haber tenido una sola pareja en el curso de su vida y el 28 % de los hombres de menos de 35 años de 3 a 5; en la encuesta sobre la sexualidad de los franceses cuyos resultados se publicaron en 1992, los hombres de más de 25 años declararon haber tenido entre 12 y 14 parejas en su vida, las mujeres entre 2 y 5. Como media, en los últimos doce meses, los hombres confesaban 1,2 y las mujeres 0,9. Aunque las respuestas en este campo deben contemplarse con prudencia, estamos muy lejos de la promiscuidad sexual y de la anarquía de los sentidos.

Observemos un hecho: la desaparición de la cultura del deber y la celebración social de los derechos subjetivos a la vida libre y realizada no conducen en absoluto a la deriva orgiástica, el erotismo se despliega siempre en límites estrictos, es más exhibido que practicado, estable que nómada, equilibrado que paroxístico. «Libertades privadas, orden público»: en nuestras sociedades emancipadas de la condena de la carne, las idiosincrasias individuales, la heterogeneidad de los gustos subjetivos, la preocupación calificativa de la relación amorosa, de la comunicación, de la seguridad afectiva bastan para recrear una regulación social de los placeres ciertamente compleja y abierta pero en las antípodas del libertinaje. Las obligaciones y prohibiciones se han disgregado y se

1. Para datos estadísticos sobre estos fenómenos, Florence Haegel, «Les pratiques sexuelles», en *Sofres, Opinion publique 1986,* París, Gallimard, pp. 148-152.

ha restablecido un nuevo equilibrio «erótico» colectivo; cuantas más libertades sexuales hay, menos predominantes son socialmente los excesos libidinales. ¿Poder del conformismo? Ni siquiera eso, en adelante los modelos son múltiples, sin dirección obligada; sólo queda la exigencia del acuerdo de uno consigo mismo, las compatibilidades e incompatibilidades de las personas y los deseos. El orden social libidinal ya no es consecuencia de presiones colectivas y autopresiones virtuosas, es el resultado de las libres inclinaciones y aversiones de los sujetos: la «mano invisible» está manos a la obra hasta en el mundo social de los sentidos, el neoindividualismo funciona como un «desorden organizador».

Si bien la liberación de las normas sexuales no equivale a un estado de jungla, es necesario precisar que no ha logrado suprimir las formas de violencia y de agresión relacionadas con la vida sexual. La tendencia preponderante es el caos organizador, pero las violaciones, atentados a las costumbres y otros crímenes sexuales con toda seguridad no han desaparecido mágicamente.[1] En cierto sentido, incluso asistimos, a través del tema actual del acoso sexual, a una extensión social de los delitos sexuales y a un incremento de las poblaciones culpables. En 1984, el 10 % de las mujeres europeas aseguraban haber sido objeto de chantaje sexual por parte de un superior jerárquico; en 1991, 1 de cada 5 mujeres activas en Francia consideraba haber «hecho frente a situaciones muy o bastante desagradables», el 21 % de las norteamericanas declaraban haber sido víctimas, en un momento o en otro, de acoso sexual en su vida profesional. No saquemos demasiado rápido la conclusión de una recrudescencia de las presiones sexuales y los tratamientos humillantes hacia las mujeres, cuando lo más significativo es la nueva publicidad que rodea el fenómeno y la exigencia social de legislaciones más severas. Lo que hasta ahora era vagamente ignorado o silenciado se ha convertido en intolerable a los ojos de la mayoría y en objeto de debate público; la sensibilidad posmoralista no es laxista, y, por el contrario, se acompaña de una demanda de res-

1. Para el análisis estadístico y comparativo de la violencia sexual a largo plazo en las democracias, Jean-Claude Chesnais, *Histoire de la violence en Occident de 1800 à nos jours*, París, Laffont, col. «Pluriel», 1981, pp. 170-195.

peto riguroso hacia el derecho a la protección y la dignidad de las mujeres. Cuantos menos deberes de virtud enmarcan la sexualidad, más se impone la legitimidad social de los derechos de la mujer; cuantas menos prescripciones ideales hay en materia de vida sexual, mayor exigencia colectiva de reglamentaciones legislativas para detener las violencias sufridas por las mujeres en su lugar de trabajo. La autonomización de la sexualidad en relación con las normas puritanas e imperativas no significa permisividad sino consenso sobre la denuncia del «derecho de pernada», legitimado aquél por una legislación más estricta. Cuanto más libre es la sexualidad, más estrechamente vigila la ley penal los comportamientos irrespetuosos; cuanto menos se asocia la sexualidad con el mal, más condena la justicia actos considerados en otras épocas poco graves. Una vez más, el mundo individualista del posdeber se revela como un caos organizador: casi 9 franceses de cada 10 consideraban, en 1991, que el acoso sexual debía ser sancionado por la justicia.

Sin embargo, el problema está lejos de reducirse a esta fachada en todas partes. En Estados Unidos, el caso del juez Thomas, acusado en 1991 de acoso sexual por su ex ayudante, conmovió y dividió a la opinión pública, desencadenó pasiones y tomas de postura, y las sesiones fueron seguidas en directo por 120 millones de telespectadores. A propósito de ese escándalo se habló de histeria, de gazmoñería y de puritanismo anglosajón. Sin embargo, no podemos liberarnos tan fácilmente de la complejidad de un problema que expresa más una marcada tendencia de las sociedades democráticas contemporáneas que un «arcaísmo» cultural. Sin duda hay parte de razón al relacionar el impacto del asunto con el poder de los media, con una sociedad, la norteamericana, en la que la imagen privada forma parte integrante de la imagen pública, en la que la competencia por el triunfo social exacerba los conflictos profesionales entre los sexos, en la que el nombramiento de un miembro para el Tribunal Supremo aparece como un gesto político y en la que el debate de fondo está sobredeterminado por la cuestión racial.[1] A condición de no

1. Éric Fassin, «Pouvoirs sexuels. Le juge Thomas, la Cour Suprême et la société américaine», *Esprit*, diciembre de 1991, pp. 102-130.

perder de vista que, para que pueda considerarse revelador de la especificidad de la sociedad norteamericana, el happening suscitado por el acoso sexual ya no puede separarse de un movimiento más amplio, característico de las democracias posmoralistas, a saber, la extensión de la demanda social de derecho, la *primacía del derecho*, como modo de regulación de los conflictos. No está claro que subrayar la idea de «guerra de los sexos» esclarezca mucho el tema, estando como está sostenido éste por la reivindicación de nuevos derechos legítimos para las mujeres. Lo que se llama empíricamente la «guerra de los sexos» traduce en realidad la victoria del derecho, la dinámica profunda de la nueva era democrática en la que las relaciones entre los sexos están cada vez menos regidas por la «tradición» o la «fuerza» y cada vez más por la lógica expansiva de los derechos individuales a la autonomía y a la dignidad. Así, las nuevas protestas contra el acoso sexual muestran no sólo la ignominia del chantaje de pérdida de empleo sino más ampliamente, en Estados Unidos, el «entorno hostil» creado por las asiduidades, los propósitos obscenos o desplazados de los hombres. Ya no es la sexualidad como tal lo cuestionado, sino la «molestia» personal ocasionada por las agresiones verbales: el psicologismo gana sobre el moralismo, la protección sobre el ideal, los deberes de la virtud han sido reemplazados por la exigencia individualista de las mujeres a ser respetadas, a no ser agredidas, a no sufrir la violencia masculina aunque sólo sea de lenguaje. No asistimos a la rehabilitación del puritanismo culpabilizador de la carne sino a la ampliación posmoralista de la demanda de respeto de los derechos subjetivos.

Es un error asimilar la expansión social de los derechos del individuo con la permisividad desaforada, con el desenfreno de los sentidos, con el sexo salvaje entregado a relaciones de fuerza. En realidad, el neoindividualismo trabaja por la «civilización» de Eros, por un supercontrol de las conductas y palabras masculinas: en adelante, no sólo la categoría de violación puede ser aplicada al ámbito de la pareja sino que las bromas subidas de tono, las conversaciones escabrosas, las familiaridades con las mujeres deben desaparecer de los lugares de trabajo. A consecuencia de las nuevas reivindicaciones del feminismo, los hombres se van a ver obligados a renunciar a todo un bloque de actitudes tradicionales

«irrespetuosas», a dar prueba de mayor autocontrol. Al mismo tiempo todo un tipo de civilización está llamada a «regresionar». En Estados Unidos las firmas ya prohíben la presencia de imágenes u objetos incitantes, las conversaciones orientadas hacia los temas sexuales, los «avances no deseados», vengan de un superior jerárquico o no, son susceptibles de sanciones disciplinarias y aun de persecución judicial. El eclipse del deber va a la par con el saneamiento de los lugares de trabajo, con la voluntad de eliminar todas las relaciones ambiguas, todas las formas de «ligereza» y de ligue, de transgresión y de sexualización en las relaciones hombre/mujer. La movilización contra el acoso sexual es paralela a la cruzada antifumadores: se trata de higienizar tanto los espacios como las relaciones entre los sexos, de expulsar todas las formas de molestia ambiental y de erotismo, de extirpar todos los desenfrenos y excesos con miras a un mundo limpio y uniforme, transparente y estrictamente funcional. Cuanto más se intensifica la dinámica de los derechos individuales, más vacila la relación hombre/mujer en la era de la *disuasión*; cuanto más vigor adquiere la demanda ética, más desacreditadas se hallan las formas tradicionales de la socialización entre los sexos, reforzando un poco más el repliegue sobre sí mismo, la indiferencia individualista, y aun la desconfianza y la hostilidad hacia el otro. En Estados Unidos, los industriales se han puesto a tono con la época, y ahora proponen bolsas, estilográficas y otros microartilugios para poner trampas a los culpables de acoso sexual. Si hay que felicitarse por las nuevas medidas legales que castigan los requerimientos de orden sexual que provengan de un superior jerárquico, hay que ser más reservado en cuanto a las formas de sociabilidad que dominan las sociedades posmodernas desde el momento en que todo propósito «molesto» puede, en última instancia, ser calificado de acoso sexual. ¿Qué relación social, qué modo de cohabitación entre los sexos se perfila en el horizonte de las democracias? Al menos en el caso norteamericano ciertamente particular, los dispositivos jurídicos de hiperprotección de lo femenino tendrán sin duda el efecto de acentuar un poco más la lógica de autoabsorción narcisista, la dificultad de los hombres para comportarse con las mujeres, el abandono de los comportamientos de ligue, de las bromas eróticas, de las conversaciones

«equívocas». Oh, hermosos días: la moral sexual es libre, ha perdido su severidad anterior, pero el universo social en gestación no por eso se anuncia con una luz lúdica y eufórica.

La fidelidad sin la virtud

La consagración social de la que se beneficia hoy en día la fidelidad ilustra de otra manera el proceso autorganizador individualista. Todavía ayer, en plena fiebre de la contracultura, el imperativo de fidelidad era asimilado a un dispositivo de poder burgués y de alienación de las existencias; la utopía de la vida comunitaria y de las «parejas libres» ha estado en boga en nombre del derecho imprescriptible de cada cual a la autonomía, al vagabundeo, a los goces sensuales plurales. Esa época ha terminado y eso es así aunque la sexualidad fuera del matrimonio ya no esté abocada a la gemonía: ya no apostamos más que por la familia y la vida en pareja. Sólo el 10 % de los franceses consideran la infidelidad como «algo sin importancia». El 80 % de los jóvenes estiman que la fidelidad es esencial. Paralelamente el culto a la pareja libre ha perdido su poder de atracción, ya sólo se la valora en las revistas especializadas en intercambios «calientes» y tiende a parecerse a recuerdos de ex combatientes. De noche se vuelve a casa, de nuevo se lleva alianza, la constancia en el amor está vigente. Al menos en apariencia, hay que precisar, las prácticas reales parecen un poco menos angélicas: en Estados Unidos, el 50 % de las parejas serían infieles, 1 mujer de cada 4 confiesa haber tenido relaciones sexuales extraconyugales. Sigue siendo cierto que el espíritu de la época ha cambiado: lo que era fustigado por una juventud rebelde ya no lo es, lo que era signo de inhibición o de mentalidad propietaria se ha convertido en valor positivo; después del individualismo permisivo, he aquí el individualismo «correcto». No les desagrada a los que denuncian la pendiente decadente y licenciosa de la época, nuestras sociedades enamoradas de la libertad individualista se recomponen bajo el signo de la constancia amorosa y el rechazo de las tentaciones apóstatas; lo que se perfila es el orden sexual, aunque sea de un nuevo género, no los flujos nómadas de las pulsiones. El culto a la

autonomía de ninguna manera significa cinismo y desvalorización de cualquier ley, sino volver a dignificar la rectitud en los comportamientos amorosos: la honestidad se ha convertido en la virtud número uno.

Se trata de una nueva manifestación del individualismo contemporáneo, no de un regreso puro y simple a la vieja moral intransigente. En efecto, por un lado, la revalorización del eros y de la «libertad» en amor: estabilidad, esfuerzo para no ceder a tentaciones superficiales, el elogio a la fidelidad expresa un rechazo del zapping libidinal en las antípodas del individualismo frívolo generado en alta dosis por el consumo y la comunicación de masas. Pero, por otro lado, el fenómeno no debe verse como una nueva legitimización de las virtudes convencionales y categóricas de la época rigorista. La fidelidad reivindicada en nuestros días ha perdido toda dimensión de incondicionalidad; lo que se valora no es la fidelidad en sí, sino la fidelidad durante el tiempo que se ama. No se trata de reviviscencia de la fidelidad burguesa cuyo objetivo era la perpetuación del orden familiar: nunca ha habido tantos divorcios, tanto reconocimiento al derecho a la separación de los esposos. Tampoco resurge la fidelidad voluntarista observada «en virtud del absurdo» y concebida como fundamento de la persona, tal como la analizaba Denis de Rougemont: sólo la fidelidad que acompaña casi espontáneamente la vida amorosa. Si se disipa la atracción entre los seres la fidelidad deja de estar investida de valor. El plebiscito contemporáneo de la fidelidad no tiene nada que ver con una exigencia virtuosa, traduce antes que nada la aspiración individualista al amor auténtico sin mentira ni «mediocridad». Sí a la fidelidad pero sólo como apéndice o correlato natural del amor. A través de la fidelidad se sacraliza la calidad de la vida y de lo relacional, allí donde la persona no es manipulada, traicionada, considerada como un juguete. La fidelidad se coloca en la actualidad del lado de la búsqueda intensiva de los afectos, no de la solemnidad de los juramentos: el individualismo cualitativo ha reemplazado al individualismo cuantitativo del «mariposeo», deseamos más la *calidad total* de las relaciones íntimas que la libertad, que ya tenemos. Y en la actualidad la excelencia relacional significa autenticidad en los afectos, respeto a la persona, compromiso

completo de los seres, aunque sea para un tiempo determinado: todo, pero no siempre.

Por eso nuestro imaginario de la fidelidad es tan idealista como realista. Idealista porque seguimos creyendo, a pesar de todo, en un ideal de amor que triunfe sobre el desgaste del tiempo. Realista porque el esfuerzo requerido no tiende ya a lo «eterno». La fidelidad posmoralista conjuga la vaga esperanza del «siempre» con la conciencia lúcida de lo provisional. Si los amantes ya no se juran una «eterna fidelidad» es porque, en cierto sentido, han interiorizado, aunque rechazándola, la dura ley realista de la inconstancia y de la precariedad del deseo amoroso. Ser plenamente fiel mientras se ama, luego el juego de la vida está de nuevo abierto. La ética de la fidelidad «sin deber» es la de la autenticidad en la discontinuidad, lo mismo y lo múltiple.

Las explicaciones frecuentemente aducidas para dar cuenta del fenómeno son conocidas. Así se ha hablado de fracaso, de las contradicciones, de las decepciones del momento liberacionista, de la imposibilidad de asegurar realmente una vida amorosa libre, de la irreductibilidad de los celos de los seres: en pleno *aggiornamento* de los valores, de los impasses de la contracultura y del individualismo antimoralista. Más recientemente, el terror al sida ha reforzado notablemente la tendencia: haciendo de necesidad virtud, nuestra época abrazaría la fidelidad a falta de poder entregarse impunemente a las delicias de la versatilidad erótica. Es evidente que todos estos factores han jugado un papel esencial pero no lo explican todo. Así los jóvenes proclaman su adhesión a la fidelidad en tanto el sida no es vivido por ellos como la preocupación principal; y lo que es más, no han podido, como es evidente, ser testigos de los impasses afectivos de la utopía amorosa y libidinal anterior. En el *come-back* de la fidelidad, hay algo más que una reacción ideológica, algo más que una adaptación a una situación de extremo peligro, hay una exigencia y una aspiración consustancial a la cultura neoindividualista.

Lo que ha permitido la legitimización social de la fidelidad ha sido más un deseo mayor de seguridad y estabilidad emocionales en sociedades cada vez más móviles, competitivas, sin puntos de referencia fijos, que el terror a la muerte. En adelante, las identidades sociales, políticas, familiares, sexuales, profesionales son

flotantes, los grandes mitos científicos e ideológicos están caducos, el porvenir cargado de amenazas de paro, hay que formarse permanentemente, tomar decisiones importantes sobre todas las cosas: la época de la autonomía individualista es la de la desestabilización generalizada, generadora de estrés y de ansiedad crónicos. La celebración de la fidelidad responde a esta civilización ansiosa, introduce a la vez la continuidad allí donde no hay más que confusión, agitación e interrogantes. En la raíz del valor concedido a la fidelidad, está la fragilidad narcisista contemporánea, la voluntad más o menos explícita de instaurar lo idéntico y la permanencia, la esperanza de una vida íntima al abrigo de las turbulencias del mundo.

De manera simultánea, el triunfo de la fidelidad traduce el deseo de escapar a los efectos del proceso aislacionista de nuestra época. Cuantas más posibilidades de elección hay, mayor es la atomización social; cuanta más autonomía subjetiva, más compleja, exigente, difícil se hace la comunicación entre los seres. Más que el sexo, la obsesión del individuo narcisista es el déficit relacional, la soledad, la incomprensión. Lo que se expresa a través de la fidelidad erigida en ideal, es la angustia de la separación de las conciencias, una aspiración a la transparencia y a la comunicación intersubjetivas. Paradoja: cuanto más se absorbe Narciso, en sí mismo, más sueña con una larga vida a dos.

Sea cual sea la importancia de estos factores, no agotan el tema. En el reconocimiento social de la fidelidad, hay, en efecto, la angustia, la sinrazón de las aventuras sin mañana, del vacío de la repetición de los amores fugitivos. Por un lado, la época del consumo se basa en el constante requerimiento de los deseos materiales y eróticos; por otro, no deja de afanarse en la erradicación de lo que podrían ser «goces improductivos»: todas las energías deben ser funcionalizadas, capitalizadas, optimizadas, hay que higienizar, responsabilizar, mantenerse joven y en forma. La ofensiva contra la «parte maldita» continúa su camino. Ya no se cree en los grandes objetivos de la historia, se desea lo funcional y la *razón* privada. La espiral del individualismo no equivale al desenfreno de los cuerpos sino a los placeres constructivos, a una búsqueda de sentido miniaturizado. La búsqueda de un sentido relacional que sea construcción a dos de la existencia es

paralela al redescubrimiento de lo sagrado o de las tradiciones, en casi todas partes el neoindividualismo vuelve a investir la dimensión del sentido de instrumento de edificación personalizada de la existencia. Todo salvo la gratuidad, Narciso es tendencialmente «sensato», es decir, para nosotros, el acecho del «plan», productor «lúcido» de su vida. La época de la euforia del presente puro se aleja de nosotros, tampoco el amor debe ser dilapidado por nada, requiere la seriedad de la duración y el imaginario de la continuidad constructiva.

EROS DE GEOMETRÍA VARIABLE

No sex?

Apenas acaba de desprenderse el amor carnal de una larga tradición de descrédito cuando aparecen nuevas ofensivas de depreciación. Desde la década de 1980, el tema del retorno de la castidad vuelve periódicamente a primera plana de los media, ex feministas radicales hacen apología de la abstinencia, numerosas mujeres se niegan ahora a ser esclavas de la píldora, la prensa titula resueltamente: «El final del sexo.» Después del imperialismo sexualista de las décadas de 1960 y 1970, nuestras sociedades, cansadas de la orgasmolatría y preocupadas por los virus estarían a punto para la rehabilitación del «amor a distancia» y la disciplina de los sentidos. No ya el goce sino la templanza, no ya las aventuras repetidas sino la higiene de vida, no ya la revolución sexual sino la «sexualidad apacible», no ya las compatibilidades libidinales sino la ternura y las idealizaciones amorosas.

Hay muchas amplificaciones y efectos de moda en esta radiografía mediática del presente. Pero no es menos cierto que el período supercaliente de la emancipación libidinal, en efecto, ha desaparecido: el imaginario de la revolución sexual aparece como un arcaísmo polvoriento, los movimientos feministas no hacen ondear ya la oriflama del derecho al goce, los jóvenes están más

preocupados por su porvenir profesional que por consumos sexuales ralentizados, ya no está pasado de moda la virginidad, la fidelidad o la continencia. En un contexto marcado por el sida y el final de las grandes polémicas ideológicas, es como si el sexo hubiera resbalado también hacia la «era del vacío»: en unos años, la cuestión sexual ha dejado de estar en el centro de las preocupaciones y de los debates colectivos, se ha hecho menos candente, menos omnipresente, menos festiva. No asistimos a la desvalorización del factor sexo sino a su relativización cultural, a su desideologización y desapasionamiento colectivos. Desde que ha sido reconocido el derecho a la sexualidad libre, Eros ha dejado de movilizar las pasiones colectivas; un último ídolo se ha extinguido, un último mito subversivo se ha deshecho, remitiendo cada vez más al individuo a la edificación imprecisa y móvil de sí mismo. Menos ansiedad sexualista no significa renuncia a uno mismo sino pasión más ansiosa del ego, exigencia de excelencia, reorientación de las ambiciosas narcisistas hacia la higiene de vida y hacia la actividad profesional, preocupación de autocontrol, de reequilibrio y de diversificación de las motivaciones existenciales.

Así pues, el fenómeno de descentralización del valor sexo no da la espalda en absoluto a los principios que han alimentado el culto sexualista; no se da resurgimiento del tradicionalismo de los deberes pero prosigue de otra manera la dinámica de los *derechos* a la autonomía subjetiva. La moda del sexo, la «dictadura del orgasmo», la idolatría liberacionista reconducen las presiones culturales y existenciales: al liquidar esta última normativa, el «distanciamiento» del sexo no hace sino ampliar la lógica del derecho individualista a vivir según plazca a cada cual. En la actualidad, todas las actitudes respecto del sexo tienen igual dignidad, todo puede elegirse sin presión agobiante, ya nada es ridículo: ya no es «obligatorio» ser «liberado». Al diversificar las legitimidades sexules, la cultura posmoralista ha abierto la gama de las elecciones y de las líneas de vida posibles, ha hecho retroceder el conformismo en beneficio de la invención individualista de uno mismo; hemos dejado de creer en el sueño de «cambiar la vida», no hay nada más que el individuo soberano ocupado en la gestión de su calidad de vida.

El rechazo del sexo que, aquí y allá, se reivindica a veces a título de nueva moral debe ser interpretado como una manifestación de la cultura del posdeber. De qué se trata, en efecto, sino de no depender del otro, de protegerse contra los riesgos del sida, de desear ser deseado sin comprometerse íntimamente: lo que en otro momento era una obligación moral ahora no es más que una elección individual intermitente, una higiene en *kit*, una defensa y un culto narcisista. La «nueva castidad» no tiene significación virtuosa, ya no es un deber obligatorio dominado por la idea de respeto en sí de la persona humana, sino una autorregulación guiada por el amor y la religión del ego. *Ethos* de autosuficiencia y de autoprotección característico de una época en la que el otro es más un peligro o una molestia que una potencia atractiva, donde la prioridad es la gestión con éxito de uno mismo. El *no sex* ilustra el proceso de desocialización y de autoabsorción individualista, no la reviviscencia de los deberes hacia uno mismo; tras la huella de la relativización del referente libidinal, la dinámica narcisista prosigue su camino para lo mejor y para lo peor: nos encontramos en una sociedad sin tabú opresivo pero *clean*, libre pero apagada, tolerante pero ordenada, virtualmente abierta pero cerrada en el yo.

Seamos prudentes sobre el diagnóstico del «rechazo» del sexo, que se despliega en estrictos límites. «¿Los eros están fatigados?» Sin embargo, la satisfacción sexual se sigue considerando masivamente una condición esencial de la felicidad. En los sondeos, numerosas mujeres afirman que podrían prescindir del acto sexual si disfrutaran de ternura: así y todo, 6 de cada 10 franceses consideraban, en 1990, el amor físico indispensable o muy importante. ¿Indiferencia hacia el sexo? Las relaciones sexuales se inician cada vez más pronto y actualmente son incluso reivindicadas por las personas de edad avanzada. ¿Retroceso del sexo por el sexo y resurgimiento de las retóricas cortesanas y culteranas? Se dice pronto en la hora del rap, de los teléfonos y correos rosa, de la industrialización y de los supermercados porno. Hasta las mujeres se han vuelto consumidoras: en Alemania, un cuarto de la clientela porno es femenina. La sentimentalidad o la ternura no reaparecen, nunca habían desaparecido. Imaginar el momento de la emancipación del sexo sin «corazón» es tan caricaturesco

como pensar que la época contemporánea se orienta hacia el renacimiento de las sublimaciones poéticas. En la vida privada, el individuo posmoderno se muestra tan deseoso como antaño de ternura y de intensidad afectivas, pero las formas de la expresión amorosa prosiguen su irreversible trabajo de desidealización. La autonomía del sexo respecto de la moral no hace sino acelerar la desestetización del eros, el porvenir no está en la rehabilitación de los arrebatos castos sino más bien en el consumo porno diversificado, en los clubs de masturbación gay, en la pornoinformática, en el prosaico *safer sex*, en el minimalismo de los discursos amorosos.

El porno en los límites de la simple razón

Si el final del ciclo liberacionista ha quitado absolutidad al sexo, ha permitido simultáneamente el fortalecimiento de empresas abiertamente moralizadoras. Juan Pablo II protagoniza triunfantes shows estigmatizando en bloque el «hedonismo, el divorcio, el aborto, el control de los nacimientos, los medios de contracepción». Aquí y allí se toman medidas de exclusión profesional contra funcionarios homosexuales; en Francia, recientemente, el Senado ha dado su apoyo a una proposición de ley que castiga con prisión cualquier relación sexual de un mayor con un menor del mismo sexo. Mientras que se multiplican las protestas y «advertencias solemnes» contra las «desviaciones» del sexo en la televisión, los ayuntamientos declaran ilícitos los sugestivos carteles de Minitel, los responsables de los correos rosa son perseguidos y condenados penalmente por ultraje a las buenas costumbres e incitación al desenfreno. Por supuesto, no se habla de prohibir los servicios telemáticos de carácter pornográfico, el Estado se dedica a asfixiarlos económicamente sometiéndolos a unos impuestos récord. En Estados Unidos, la corriente moralizadora va viento en popa: el Tribunal Supremo aprobó recientemente una ley que declaraba criminales los actos homosexuales de sodomía, en 1990 un grupo de rap fue sometido a juicio por palabras obscenas, un director de museo ha sido demandado por haber expuesto fotografías, consideradas obscenas, de Robert Mappel-

thorpe, el sistema de subvención del National Endowment for the Arts ha sido cuestionado con el fin de obstaculizar la exposición de las obras consideradas obscenas. La época del «soltad todo» ha quedado muy atrás, la temática de los valores vuelve a la superficie, haciendo vibrar de entusiasmo a los nostálgicos del orden moral.

Por significativas que sean estas manifestaciones, no testimonian en absoluto un descrédito colectivo de los valores liberales. Juan Pablo II es aclamado por las multitudes, pero el 75 % de los franceses y 1 de cada 2 católicos practicantes considera que la Iglesia va demasiado lejos cuando condena el uso de preservativos. En 1990, el 60 % de los católicos practicantes afirmaba que la Iglesia no tiene que imponer obligaciones precisas en materia de vida sexual, y más de dos tercios eran favorables a las relaciones sexuales antes del matrimonio. En 1985, el 65 % de los franceses declaraba que permitirían a su hija de 16 años tomar la píldora; en 1991, sólo el 4 % de los franceses deseaban que se prohibieran los filmes eróticos en la televisión y el 2 % los correos rosa en Minitel. En Estados Unidos, la ofensiva de la *moral majority* no ha impedido que los procesos por obscenidad instruidos contra artistas y directores de museo concluyeran con la absolución de los acusados; la condena de mujeres que habían practicado el *top less* en el estado de Nueva York fue anulada porque la distinción legal entre senos masculinos y senos femeninos es incompatible con la igualdad de los ciudadanos garantizada por la Constitución. El virtuosismo puede crear el acontecimiento; no va acompañado de reconocimiento social de una moral sexual intransigente, es más periférico que sintomático de las costumbres generales. La legitimidad de los valores liberales es infinitamente más significativa que su hundimiento, lo que domina es la dinámica social de la autonomía individual, aunque sea cierto que las recriminaciones contra el exceso *hard* se multiplican por todas partes. La fase hiperliberal toca a su fin, el ultrarrigorismo ya no tiene legitimidad, ése es el nuevo dato cultural de nuestro tiempo, aunando exigencia de autonomía privada con exigencia de un espacio público *limpio*. La era posmoralista ya no es transgresiva ni mojigata, es *correcta*.

El lema «Prohibido prohibir» está pasado de moda, pero, sin embargo, sólo una minoría pone en práctica una censura importante e indiferenciada. Las encendidas cruzadas contra la escalada del sexo son menos reveladoras del espíritu de la época que las demandas de reglamentaciones pragmáticas de los lugares y horas en que es admisible. El momento categórico de la moral ha sido reemplazado por su estadio flexible: el alquiler de vídeos porno no suscita reprobaciones, los anuncios públicos de direcciones «licenciosas» plantea problemas; legítimo para los adultos, el porno no lo es para los niños; aceptable en horas tardías, es rechazado cuando los jóvenes están delante de la pequeña pantalla. En Gran Bretaña, una nueva televisión por satélite acaba de instaurar un sistema electrónico de «control de los padres» que permite a los abonados impedir a los niños tener acceso a los programas que consideran no corresponden a su edad. En la actualidad se ruedan películas en dos versiones: una para «todo tipo de público» para la difusión de gran audiencia, la otra «no expurgada» para otras fránjas horarias o para la distribución en las salas. Ya no se trata de prohibir en bloque, sino de respetar las diferentes sensibilidades, proteger a los menores, determinar los horarios de visibilidad. Hemos salido del ciclo intransigente de la prohibición moralista, pero también hemos salido de la oleada antimoralista de los años 1960-1970 que asimilaba cualquier prohibición moral o social con una forma de regresión burguesa: da comienzo el momento posmoralista y su ética de geometría variable. La disyunción irrefragable de vicio y virtud ha cedido el paso a un proceso de *negociación* entre la exigencia de libertad de los adultos y la exigencia de protección de los menores, la que nos gobierna es una ética asimétrica.

La ética a la carta y la demanda de una reglamentación flexible de la pornografía son el dispositivo dominante, pero no por eso eliminan cualquier espíritu de cruzada, como lo testimonian las reivindicaciones de censura expuestas por ciertos grupos feministas. En Estados Unidos, en la ciudad de Indianápolis, grupos feministas han hecho promulgar un decreto que prohibe cualquier «producción, venta, presentación o distribución» de todo lo definido como pornografía no aceptando ninguna excep-

ción, ni siquiera para obras literarias y artísticas;[1] hay militantes que, en las exposiciones de arte, piden que se retiren obras «ofensivas» para las mujeres, y que impiden que se lleven a cabo cursos universitarios sobre autores clásicos considerados antifeministas. Aparece un *neomoralismo* que toma el relevo de los antiguos intentos puritanos de saneamiento de las costumbres. Pero no sin muy significativas inflexiones culturales e ideológicas. Lo que subyace hoy en las luchas feministas contra la pornografía no es ya la obsesión por su influencia calamitosa sobre la natalidad, las familias o la nación, sino esencialmente la protección de la mujer y el combate por la igualdad. Ningún ideal colectivo superior a las mujeres legitima las demandas de censura, sólo se trata de asegurar su dignidad y su seguridad. Las protestas antipornográficas no se elevan ya en nombre de una moral ascética sino en el de la libertad de las mujeres amenazadas en su ser por representaciones «degradantes», que transmiten una imagen propicia para perpetuar su sometimiento individual y colectivo. El espíritu de moralización ya no exalta la mojigatería y el odio a los sentidos, se apoya en la defensa de la dignidad femenina, ya no profesa austeridad sexual, cuestiona una libertad de expresión que favorece las agresiones sexuales y contribuye a la desigualdad económica y social entre los sexos, ya no denuncia el carácter indigno de la obscenidad en sí: sólo se condenan las representaciones que perjudican a las mujeres, desvalorizando su persona, presentando mujeres sometidas y humilladas, a quienes les gusta ser violadas y dominadas. Incluso el neomoralismo ha renunciado a los anatemas contra el deseo: la nueva campaña moralizante es más un instrumento de promoción de los *derechos* del «segundo sexo» que una pedagogía del deber.

Pero si la argumentación feminista es pospuritana, sus exigencias en materia de legislación son manifiestamente moralistas. Una caída de los derechos individualistas arrastra al liberalismo de las costumbres, otra puerta, aunque sea marginal, a nuevas

1. Con posterioridad, el Tribunal Federal ha juzgado inconstitucional el decreto porque violaba la primera enmienda de la constitución de Estados Unidos que garantiza la libertad de expresión. Esta sentencia del Tribunal Federal fue confirmada por el Tribunal Supremo de ese país. Sobre el análisis de las argumentaciones, Ronal Dworkin, «Liberté et pornographie», *Esprit*, octubre de 1991, pp. 97-107.

formas de extremismo y de intolerancia así como al dualismo y a la fragmentación de las normas éticas. En la sociedad posmoralista, el imperativo categórico universal ha dado paso al disenso de los principios normativos: en la actualidad, los valores de lo femenino se oponen a los valores «falocráticos»; lo que es indigno a los ojos de las defensoras del feminismo radical, para otros es artístico, erótico o sin consecuencias. Referentes femeninos contra referentes «machistas», derechos específicos de las mujeres contra libertad de expresión, la cultura contemporánea expulsa a la moralidad de la esfera sexual pero la reintroduce a través del sesgo de la protesta feminista, legitima la libertad de expresión pornográfica pero instaura nuevas exigencias de censura en nombre mismo de la libertad, ya no pone en la picota a la sexualidad, pero recrea contradicciones y conflictos redhibitorios en torno a lo digno y lo indigno en materia de expresión sexual. La era del posdeber no pone fin a los debates éticos sobre el sexo, instituye un universo parcelado, perspectivas y evaluaciones antagónicas a partir de la base de la libertad individualista.

La puta respetuosa

De manera paralela a la liberación de las representaciones del sexo, la reprobación social de la prostitución se ha debilitado ampliamente. A ojos de los europeos, el más viejo oficio del mundo ya no entra en la categoría de los comportamientos considerados muy condenables y poco excusables,[1] ha dejado de estar asociado a las alcantarillas de la sociedad y a la «locura moral»:[2] en la actualidad las prostitutas se expresan en los media y ambicionan un reconocimiento social, las porno estrellas participan en *talk-shows* y pueden ser elegidas diputadas. La cultura neoindividualista no legitima, propiamente hablando, la prostitución, pero deja de ver en ella un estado de abyección. Simultánea-

1. Jean Stoetzel, *Les valeurs du temps présente: une enquête européenne*, París, P.U.F., 1983, pp. 32-33.
2. Alain Corbin, *Les filles de noce*, París, Flammarion, col. «Champs», 1982, p. 444.

mente, es la violencia de la que son víctimas las «mujeres públicas» lo que más escandaliza a la opinión, la indignación la provoca más el proxenetismo que la actividad lucrativa del sexo, las sevicias y la explotación sufridas por las mujeres que la provocación en la calle: la inmoralidad principal ha recaído sobre el proxenetismo, aquellos que pisotean los más elementales deberes hacia el otro. La relación social con el amor venal ilustra aún más la lógica posmoralista basada en la indulgencia hacia los que no tienen en cuenta las obligaciones tradicionales de la moral individual y la severidad hacia los que transgreden las premisas mínimas de la moral interindividual: la prostituta es más objeto de compasión que de desprecio dado que en nuestras sociedades el mal no empieza sino cuando perjudica al otro.

La glorificación individualista de la libre disposición de uno mismo reduce la condena de la prostitución, no la elimina. Sea cual sea la pérdida de autoridad de los tabúes tradicionales, la prostitución sigue siendo una profesión desacreditada, no está absorbida en absoluto por la lógica de la equivalencia generalizada. Cada cual es reconocido como dueño de su cuerpo y el pecado de fornicación ya no tiene sentido colectivo, pero el comercio sexual no es reconocido socialmente. Sin duda esta persistencia del descrédito debe atribuirse a una tradición de muy larga duración. Pero los valores del mundo individualista también juegan su papel en ello. Sacralizamos demasiado la libertad privada como para dotar de valor a una actividad asociada a la idea de servidumbre íntima; separamos demasiado el trabajo y el sexo como para que este último pueda ser legítimo en tanto que actividad remunerada; idealizamos demasiado el sujeto y el cuerpo como para reconocer totalmente un comportamiento asimilado al cuerpo objeto; estamos demasiado enamorados de la calidad de vida como para dignificar una actividad en la que hay que pagar con su persona, «trabajar en cadena», sufrir al otro, sea quien fuere, en su carne. La prostitución no está bien considerada en las naciones de cultura liberal, sino en los países que sueñan con el modelo occidental;[1] allí donde do-

1. En un sondeo llevado a cabo en 1990, la prostitución ocupaba el noveno lugar entre las profesiones consideradas «prestigiosas» por los alumnos de bachillerato y los colegiales moscovitas.

minan los valores narcisistas y mercantiles la prostitución sigue siendo una actividad moralmente poco denunciada pero socialmente desclasada. La cultura neoindividualista socava la noción del deber respecto a uno mismo pero refuerza la exigencia de libertad y de perfeccionamiento individuales; si la prostitución, a pesar de todo, sigue siendo una actividad desvalorizada, se debe más a la valoración individualista de la libertad de elección y de la calidad de vida, al horror que inspira todo lo que se parece poco o mucho a la esclavitud, que al mantenimiento de los principios incondicionales de la moral individual. La prostitución ya no es rechazada como vicio sino como sometimiento de la mujer, actividad «industrial» despersonalizadora; la indignidad social ya no es una indignidad moral, la puta no carece de dignidad sino que es una víctima. La deriva hiperpermisiva no se perfila en el horizonte, todo no es igualmente legítimo: el individualismo es productor de «reglas» que, aun siendo menos moralizantes, menos drásticas, menos seguras de ellas mismas, no por eso dejan de organizar y estructurar la relación social de los sentidos carnales.

III. BUSCANDO LA MORAL INDIVIDUAL DESESPERADAMENTE

El proceso posmoralista supera en la actualidad muy ampliamente el ámbito de la moral sexual. Desde ahora, se ha adueñado de la esfera de lo que en otra época se llamaba la moral individual, también llamada el conjunto de los deberes del hombre relativos a sí mismo.

La modernidad democrática inaugural ha sido la edad de oro de los deberes hacia uno mismo. Desde el siglo XVIII, el proceso de laicización de la moral ha estado poniendo sobre un pedestal el ideal de dignidad inalienable del hombre y los deberes respecto de uno mismo que lo acompañan. Kant fue el primero que logró dar excepcional brillantez a la exposición de los deberes hacia uno mismo liberados de cualquier religión. Lejos de ser imperativos de importancia secundaria, los deberes individuales constituyen obligaciones absolutas tanto hacia el cuerpo como hacia el alma, sin ellos no existiría ningún otro deber ya que «sólo puedo sentirme obligado hacia los demás en la medida en que me obligo al mismo tiempo a mí mismo».[1] La autonomía moderna de la ética ha elevado a la persona a categoría de valor central, cada individuo tiene la obligación incondicional de respetar a la humanidad en sí mismo, de no actuar contra el fin de su naturaleza, de no despojarse de su dignidad innata. Más allá del universo propiamente filosófico, la moral individual ha sido objeto de una celebración sistemática, sobre todo en el marco de la enseñanza

1. Kant, *Métaphysique des mœurs: doctrine de la vertu*, París, Vrin, p. 90. Traducción castellana en Espasa-Calpe, Madrid, 1983.

laica. Los deberes hacia uno mismo han sido salmodiados en igualdad con los deberes de justicia o de beneficencia, es lugar común el realce de los principios relativos a la conservación y al perfeccionamiento de uno, a la higiene y al trabajo, al ahorro y al cultivo de nuestras facultades. Como el hombre tiene un valor interno absoluto, no puede disponer de sí mismo como de un simple medio: el suicidio, al igual que la intemperancia o la pereza, son actos intrínsecamente inmorales. Los que transgreden los deberes de la moral individual atentan contra la dignidad de la humanidad en su propia persona y sólo pueden suscitar rechazo y desprecio.

Rigorismo absoluto de los deberes individuales que, sin embargo, es asociado muy a menudo con la perspectiva utilitarista. No por ser imperativos incondicionales exigidos por el respeto de la dignidad humana, los deberes de la moral individual han dejado de ser enarbolados como condición de la felicidad y de la libertad de los hombres: el alcoholismo arruina la salud, la imprevisión lleva a la servidumbre material, la pereza engendra aburrimiento, miserias y vicios. Dignidad e interés, trabajo y felicidad, respeto a uno mismo e higiene han sido inculcados a la vez, una mezcla contra natura de kantismo y utilitarismo, de idealismo incondicional y de prudencia pragmática, de razón pura y de preocupación social regeneradora, de imperativo categórico y de imperativo productivo, que subyace en los panegíricos modernos de la moral personal.

¿Cómo no ver el trastorno que ha sufrido esta cultura moral secular? Nuestra época se ha apartado globalmente del esfuerzo de santificación de los deberes individuales concernientes a nuestra conservación o nuestra perfección, poco a poco los himnos a la obligación de respeto hacia uno mismo han caído en desherencia, lo que era un imperativo universal e irrefragable se ha metamorfoseado en derecho individual, lo que provocaba el ostracismo tiende a suscitar indulgencia y comprensión. Todavía se tienen deberes hacia los otros, y además hacia uno mismo: la relación dominante de uno con uno mismo ya no está bajo la tutela de imperativos incondicionados, se despliega bajo el signo de los derechos subjetivos, del deseo, del trabajo de mantenimiento y de desarrollo de tipo «narcísico». El sistema de legitimación

de los deberes hacia uno mismo ha perdido lo esencial de su autoridad: ya no sabemos exactamente qué hay que entender por moral individual. No es que las exigencias relativas a uno mismo hayan desaparecido en absoluto: se han librado de la retórica obligatoria y ahora se formulan en términos de elección, de interés, de funcionalidad. La cultura de la obligación moral ha dejado paso a la de la *gestión* integral de uno mismo, el reino del pragmatismo individualista ha reemplazado al del idealismo categórico, los criterios de respeto hacia sí mismo han entrado en el ciclo móvil e indeterminado de la personalización, de la psicologización, de la operacionalización. El proceso posmoralista ha transformado los deberes hacia uno mismo en derechos subjetivos y las máximas obligatorias de la virtud en opciones y consejos técnicos con miras al mayor bienestar de las personas. Se ha pasado una página de la historia de la moral moderna: la moral individual se ha convertido en una moral desustancializada, *inencontrable* para mayor provecho de la dinámica histórica de la autonomía individualista en adelante liberada de una forma de obligación interna que determinaba imperativamente las conductas.

Cuidémonos de la cantinela decadente: la expansión de los derechos subjetivos y la defección de los deberes individuales no deben servir para dar validez al paradigma del nihilismo, definido como anarquía generalizada, ausencia de toda legitimidad, «incertidumbre, diletantismo y escepticismo» por utilizar expresiones caras a Nietzsche. La era posmoralista reserva más de una sorpresa: las obligaciones morales respecto de uno mismo periclitan pero se establecen nuevos consensos sobre la vida, la muerte y el cuerpo; los imperativos absolutos relativos a uno mismo se disgregan pero la cultura individualista contemporánea no justifica todas las prácticas, aunque se basen en el consentimiento libre de los sujetos; se reafirman éticas prohibidas que ya no están moldeadas por el marco de la moral individual. Así, el momento posmoralista lanza una especie de desafío social a los presuntos kantianos: sí, podemos reconocernos obligados uno hacia el otro sin por eso sentirnos obligados hacia nosotros mismos, las legitimidades humanistas se refuerzan mientras que la cultura de la moral individual se aleja. Nada más inexacto que asimilar el neoindividualismo como un «dejarse ir» sin freno: por todas partes se

exigen límites y reglas, por todas partes los grandes referentes en otra época transmitidos por la moral personal –el trabajo, la higiene, el respeto y el desarrollo personal– resurgen de otra manera, movilizan las pasiones y las preocupaciones subjetivas. El respeto a la humanidad mediante el respeto al propio yo no es ya una norma clara y precisa de la razón práctica, pero más que nunca dominan las preocupaciones de higiene y de desarrollo personal. Si la salida de la era perentoria del deber significa menos autocontrol «ideal», no por eso significa también desregulación caótica de los comportamientos individuales y sociales: las obligaciones internas categóricas están obsoletas, pero la nueva cultura sanitaria y profesional no deja de fortalecer la interiorización de las normas colectivas. No cabe duda de que el descrédito de la moral individual no significa un paso suplementario en la lógica histórica del individualismo, si se añade que el poder social de encuadramiento de los comportamientos no hace sino proseguir su carrera de otra manera; sólo hay una ganancia de autonomía subjetiva si está acompañada por un incremento de control social heterónomo que, al actuar en nombre del interés de los individuos, puede reglamentar cada vez más estrechamente, con el consenso social y sin conminación autoritaria, la existencia cotidiana.

¿ELEGIR SU MUERTE?

El suicidio y la falta

Durante mucho tiempo, entre los mandatos de la moral individual, el de conservar la vida se benefició de una autoridad supereminente. Como los deberes hacia uno mismo y hacia la sociedad obligaban al hombre a respetar su propia vida, el suicidio sólo podía ser asimilado a un acto indigno. El proceso moderno de laicización de los valores no ha roto en absoluto con la tradición religiosa de reprobación del suicidio, tan sólo ha modificado las razones: de transgresión de los deberes del hombre

hacia Dios, se ha convertido en crimen social y en falta moral respecto de uno mismo. Rousseau denuncia el suicidio como «una muerte furtiva y vergonzosa... un robo al género humano»; Comte lo considera un acto inmoral porque al matarse el hombre se desentiende de sus obligaciones hacia la sociedad; Durkheim lo condena porque ofende el culto de la persona humana constitutivo de nuestra moral. Crimen social, el suicidio aparece igualmente como una inobservancia de los deberes del hombre hacia sí mismo, un signo de cobardía frente a las dificultades de la vida. El hombre que pone fin a sus días no es sólo inmoral porque se desentiende de sus obligaciones hacia la colectividad sino porque se sustrae a un deber individual absoluto. Así Kant puede considerar la conservación del propio ser como el primero y el más importante de los deberes del hombre hacia sí mismo, el hombre que se destruye se ofende a sí mismo, atenta contra la dignidad de la humanidad en su propia persona ya que dispone de su cuerpo como de un simple medio. Liberado de la noción de pecado, el suicidio se ha convertido en un comportamiento inmoral en y para sí mismo.

El pensamiento moralista se ha negado a sacar todas las consecuencias del principio de soberanía individual constitutivo de la era moderna democrática, que se ha rebelado contra el axioma individualista afirmando que el sujeto es fundamentalmente el propietario de sí mismo y como tal, libre de poder acortar su vida si así lo desea. Si la Revolución de 1789 dejó de considerar el suicidio como un crimen, el pensamiento moral siguió siendo ampliamente inflexible: los deberes respecto de sí son los primeros, tienen una autoridad superior a los derechos subjetivos y prohiben categóricamente destruirnos. El Estado y el derecho modernos se han desprendido de sus lazos milenarios con el más allá religioso y se han reacomodado a partir de los derechos del individuo, pero la moral y parcialmente las costumbres han seguido siendo tributarias, aunque fuera de manera secularizada, del esquema religioso de la primacía de los deberes, y han vuelto a dar vigencia a la absolutidad del imperativo de autoconservación a contracorriente de la radicalidad liberal individualista.

La más elemental observación del presente señala el final de

ese ciclo rigorista. Al suicidio se lo ha liberado masivamente de la idea de falta; en nuestras sociedades ya no tiene connotación inmoral, metamorfoseado como está en drama psicológico y tragedia íntima. Mientras que el acto de autodestrucción ya no provoca la condena colectiva, la conservación del propio ser ha dejado de verse como un deber absoluto hacia uno mismo: el suicidio es una desgracia personal, no una falta a una obligación moral, suscita antes el interrogante que la desaprobación, más la compasión que el ostracismo. Este cambio en las actitudes y representaciones traduce el hundimiento de la cultura de los deberes individuales y correlativamente el triunfo de la lógica de los derechos subjetivos que despliegan sus últimas consecuencias: el individuo pertenece, en primer lugar, a sí mismo, ningún principio está por encima del derecho a disponer de la propia vida. La disminución de la afiliación religiosa, la legitimidad creciente de los valores de libertad privada, la generalización de la cultura psicológica han convergido para «desmoralizar» la muerte voluntaria. La era moralista estigmatizaba el suicidio como una ofensa a un deber individual y social; la era posmoralista reconoce en él el signo extremo de la desesperación, un síntoma depresivo, el efecto de un déficit comunicacional y afectivo. A veces una autoliberación. El referente psicológico ha eclipsado los mandatos imperativos de la moral individual, el deber de conservarnos con vida se ha vaciado de su sustancia, lo hemos reemplazado por el derecho a no sufrir sin que por eso se haya desculpabilizado totalmente el acto suicida. El particular momento de quien oscila fuera del deber no elimina todo juicio moral, trastoca la dirección de las responsabilidades: la falta ya no está unida a la persona que se mata, en lo esencial es asumida por los más cercanos, por los que no pudieron o no supieron impedir el acto de autodestrucción. En nuestra cultura individualista remodelada por el psicologismo, los deberes hacia uno mismo han cedido paso a las exigencias interiorizadas de escucha y de apoyo afectivo de las personas de nuestro entorno.

Aunque ya no sea faltar a un deber, el suicidio no se impone sin embargo como un derecho en sentido estricto. Hablando con propiedad, no es ilegítimo ni legítimo: los que no ayudan a las personas que buscan poner fin a sus vidas son reconocidos

como culpables de no asistencia a persona en peligro, los que lo exhortan –Jim Jones y el suicidio colectivo del Templo de Dios– son considerados criminales o monstruos, los que indican con precisión los medios para darse muerte provocan la indignación y son en adelante merecedores de sanciones penales. La emoción suscitada por el libro *Suicide, mode d'emploi* (Suicidio, instrucciones de uso) ilustra las antinomias de la cultura individualista posmoralista: por un lado, el suicidio ya no se considera una indignidad moral, por el otro, nos rebelamos contra las publicaciones que dan la información adecuada para llevarlo a cabo. Cada cual es reconocido como dueño de su vida, pero la sociedad se dedica a impedir, de diferentes maneras, que los seres «logren» su acto de autodestrucción; cada cual goza de reconocida autonomía, pero más que nunca la fragilidad emocional de las personas legitima medidas de protección, de reglamentación, de prohibición. Contradicciones de la era neoindividualista que expresa la inclinación del suicidio en el marco de la sola moral interindividual: ya no hay deberes hacia uno mismo, es sólo el respeto a la vida del otro y la consideración de la fragilidad psicológica de las personas lo que se halla en la base del debate sobre la muerte voluntaria en las democracias contemporáneas.

El derecho a una muerte dulce

La actitud respecto de la eutanasia es también significativa del deslizamiento posmoralista de nuestras sociedades. En los Estados democráticos «avanzados», se asiste, en efecto, a un muy amplio movimiento de legitimización social de la eutanasia,[1] el reconocimiento del principio de libertad individual frente a la muerte es actualmente dominante: en 1987, el 85 % de los franceses era favorable a que se reconociera al enfermo afectado de una enfermedad grave o incurable el derecho a ser ayudado a morir, el 79 % declaraba que había que respetar el deseo

1. Si la práctica de la eutanasia voluntaria plantea problemas de moral interindividual, su legitimización social ilustra la erosión de la moral llamada individual.

de morir del enfermo si lo había expresado previamente por escrito, el 76 % sostenía el principio de una modificación del código penal para que los que ayudaran a las personas a morir no fueran pasibles de demandas judiciales. Incluso los católicos practicantes participaban de este movimiento: el 44 % de ellos se declaraba favorable al principio de la eutanasia activa. Con la eutanasia sucede lo mismo que con el suicidio: en la era del neoindividualismo, las prescripciones irrefragables de deberes hacia uno mismo están descalificados, ningún fin ideal supera el derecho de las personas a disponer de su propia vida, de su propia muerte.

Desde la década de 1970, se multiplican congresos, manifiestos y asociaciones[1] en favor de la eutanasia que denuncian la «moral insensible» y las disposiciones del código penal que prohiben al cuerpo médico administrar la muerte cuando ésta es deseada y considerada como un bien para el enfermo afectado de una enfermedad incurable y que padece sufrimientos atroces e inútiles. Todas las asociaciones no abogan por los mismos objetivos; algunas sólo defienden la eutanasia pasiva, otras la eutanasia activa si los sufrimientos del paciente se vuelven intolerables y si ésa es la voluntad explícita del sujeto. Las personas sanas son alentadas a firmar un texto que precisa en qué circunstancias el cuerpo médico debería abreviar sus sufrimientos llegado el caso. El objetivo esencial es conseguir que los poderes públicos reconozcan la legalidad de esta «declaración de voluntad de morir con dignidad», última expresión del individualismo que reivindica el derecho a morir a petición, el derecho al «suicidio médicamente asistido»: a semejanza de la familia, del sexo, de la procreación, de la religión, la relación con la muerte tiende a reciclarse en la lógica del derecho subjetivo y de las opciones libres.

Sin embargo, en el estado actual, el movimiento en favor de una *legalización* de la eutanasia está lejos de ser general. La Iglesia católica y el Consejo del Colegio de Médicos se oponen solemne-

1. En Francia, la «Asociación por el Derecho a Morir con Dignidad» fue fundada en 1980. Desde su creación, la asociación ha registrado cerca de 30.000 adhesiones. En el mundo existen 500.000 militantes distribuidos en una treintena de asociaciones agrupadas en una federación internacional.

mente a toda eventual modificación legislativa. En las comisiones los diputados europeos pueden adoptar un proyecto que permita dar la muerte a los que lo piden cuando su existencia ha perdido para ellos toda dignidad, pero el Parlamento se abstiene de votar una ley respecto de la cual las posiciones están tan divididas. Incluso el cuerpo social, cuando es invitado a pronunciarse, retrocede ante la perspectiva de un estatuto legal de la eutanasia: en 1991, en el estado de Washington, los ciudadanos rechazaron –por poco, es verdad– mediante referéndum, una proposición de ley que autorizaba a los médicos a ayudar a morir a los pacientes que lo desearan. Asistimos a un amplio proceso de legitimización social de la eutanasia y simultáneamente al rechazo, al menos por toda una parte de la población, del principio de su reglamentación legislativa. Es verdad que los medios religiosos son los más hostiles a una modificación de la ley pero, aun más allá de esa esfera, son numerosos los que se declaran sensibles a las posibles «desviaciones» incontrolables de la eutanasia, a las presiones psicológicas que pueden ejercerse sobre los enfermos graves, a los riesgos de errores de diagnóstico, al riesgo de precipitar la muerte cuando el paciente puede cambiar de parecer sin poder expresarlo. ¿Persistencia de los imperativos de la moral individual? Ni por asomo: ya no creemos en el deber de conservarnos con vida y sólo permanecen el deber interindividual de respetar la vida del otro y el *miedo* de otorgar al cuerpo médico el derecho de administrar la muerte.

El debate sobre la eutanasia es una nueva ilustración de las antinomias de la era posmoralista: por un lado, se afirma el derecho de cada uno a disponer de su propia vida; por el otro, se prorroga la prohibición ética de administrar la muerte, aunque sea con el consentimiento libre y lúcido de los pacientes. ¿Esta contradicción es socialmente insuperable? Algunos estados reconocen ya un valor jurídico al «testamento biológico»: en 1990, el estado de Nueva York adoptó una ley según la cual todo adulto puede confiar a una tercera persona, en una declaración firmada, el derecho a tomar todas las decisiones concernientes a su salud, incluida la de poner fin a sus días si éste ya no se encuentra en condiciones de hacerlo. En todas partes, la ley prohíbe a los médicos administrar la muerte, pero los tribunales a menudo se

ven llevados a admitir casos límites, a despenalizar la eutanasia basándose en circunstancias atenuantes, a autorizar la suspensión de ciertos tratamientos: desde 1986, en Estados Unidos los médicos tienen derecho a interrumpir todas las formas de tratamiento médico en los pacientes en estado de coma irreversible si éstos han expresado anteriormente ese deseo y si su familia está de acuerdo. Desde hace veinte años, la jurisprudencia de los Países Bajos es cada vez más liberal y despenaliza la eutanasia practicada en determinadas condiciones; en esa continuidad, está a punto de aprobarse una ley que legalizará la práctica de la «muerte dulce»: los médicos que administren la eutanasia respetando cierto número de condiciones (sufrimiento intolerable del enfermo, expresión libre y reiterada de la voluntad de morir, consulta a un colega, información a las autoridades sanitarias) no serán demandados ante los tribunales. Las democracias contemporáneas vacilan ante dos vías: la rígida del rechazo del «homicidio legal» y la tolerante y personalizada del enmarcamiento legal de la muerte elegida.

Tal como están las cosas nadie puede saber cuál de estas dos tendencias predominará en el futuro: la hostilidad persistente hacia la legislación ¿es un «arcaismo» cultural llamado a desaparecer tarde o temprano por la presión creciente de los derechos subjetivos o representa una tendencia acusada de la era individualista? Los progresos científicos, el desarrollo de los cuidados paliativos pueden sin duda modificar algo los datos del problema, pero sería ingenuo creer que suprimirán la cuestión por completo. ¿Es imaginable, es posible que en sociedades en las que el derecho de cada cual a disponer de su vida es masivamente legítimo, en las que el dolor es un escándalo intolerable, se rechace indefinidamente el reconocimiento legal de la eutanasia, cuando los enfermos la piden clara y repetidamente? Cabe la duda. El combate por el derecho a morir con dignidad sólo está en sus comienzos.

Ciertamente, no ha desaparecido toda connotación de moral individual. En la muerte voluntaria se saluda el último acto de libertad del hombre que se niega a la decadencia y a la degradación propias, el derecho a la eutanasia es frecuentemente legitimado en nombre de la dignidad humana: se trata de morir de pie,

no como «carne de laboratorio». Siendo así, es difícil no ver que lo que sostiene antes que nada la nueva legitimidad de la eutanasia es más el horror existencial suscitado por las agonías interminables, por el frenesí terapéutico y los sufrimientos inútiles que una razón moral ideal. En nuestras sociedades, el sufrimiento físico se ha vuelto psicológicamente intolerable, es nuestra fragilidad frente al dolor, nuestra incapacidad para afrontar la idea o el espectáculo del calvario lo que alimenta la aprobación de las masas a los actos de eutanasia deseada. El crédito colectivo del que goza la eutanasia está tan vinculado a la hipersensibilidad contemporánea al dolor como a la ampliación de la lógica de los derechos subjetivos; juntos han impuesto el derecho individualista a una «muerte dulce», el derecho a no sufrir, a acelerar el proceso de la muerte. La agonía se ha vuelto «inhumana»: lo moralmente digno ya no es el deber de vivir y de aceptar el dolor, es el deber del médico de abreviar los sufrimientos y respetar la voluntad de los pacientes.

El movimiento en favor de la eutanasia voluntaria es ocasión para corregir la imagen caricaturesca del individualismo posmoralista transmitida por aquellos que lo asimilan a una cultura «loca», rebelde a cualquier moralidad. El análisis que ve en el poder liberado de la tecnociencia y la expansión de los derechos subjetivos la misma lógica sin freno que lleva a la negación de la humanidad del hombre es de corto alcance.[1] En verdad, independientemente de que el desarrollo del individualismo alimente invariablemente la marcha irreprimible de la técnica, también es en gran medida el que se dedica a deterner los excesos demiúrgicos. Tal es el sentido de la reivindicación del derecho a la eutanasia, que es en primer lugar el rechazo del encarnizamiento terapéutico, denuncia del extremismo de la medicina a veces más preocupada en la habilidad de la práctica por la habilidad misma que por los «justos cuidados». Sin duda, el derecho a la eutanasia es una manifestación ejemplar del individuo-rey, pero al mismo tiempo significa una demanda de *límites* concernientes al propio

1. Bernard Edelman, Marie-Angèle Hermitte, Catherine Labrusse-Riou, Martine Remond-Guilloud, *L'homme, la nature et le droit*, París, Bourgois, 1988, en especial pp. 287-307.

poder médico. Hay que recusar la idea de que la dinámica de los derechos individualistas trabaja, en esencia, por la abolición de las barreras constitutivas de lo humano: de hecho, funciona en este caso como vector de ***humanización*** de la práctica médica, se dedica a privilegiar la «calidad» de la muerte frente al logro técnico, a respetar la voluntad de los vivos hasta el umbral de la muerte. Mal que le pese al pensamiento neoconservador, la cultura individualista contemporánea no es sinónimo de barbarie: ¿qué hace sino favorecer los valores humanistas, rechazar la prolongación demencial e inhumana de la vida, exigir que se tenga en cuenta la voluntad de los que sufren atrozmente? Es simplista creer que el universo de la tecnociencia y el del individualismo no tengan disonancias: surgen contradicciones en sus desarrollos específicos porque el interés de los individuos y el interés de la ciencia no siempre avanzan de acuerdo. La expansión de los valores individualistas y la erosión de los deberes tradicionales no eliminan cualquier prohibición y, precisamente, han llevado a la exigencia de nuevos límites éticos frente a los crecientes poderes de la ciencia. No hay que desesperar del liberalismo posmoralista: la demanda de reconocimiento de los derechos subjetivos concernientes a la propia muerte se orienta en el sentido de una ética que tiene como finalidad suprema el respeto del hombre.

¿ELEGIR SU CUERPO?

De manera paralela al proceso de legitimización social de la eutanasia-liberación, somos testigos de un conjunto de transformaciones que tienen relación con el imperativo clásico de los principios éticos que gobiernan a la persona a través de su cuerpo. Cambio de sexo, comercialización del cuerpo y de sus productos: otras tantas evoluciones que indican el retroceso de los deberes tradicionales hacia uno mismo y el aumento de la potencia correlativa del derecho a la autodeterminación subjetiva, del derecho individualista a la libre disposición del cuerpo.

Según la problemática clásica de los deberes hacia uno mismo, el hombre no puede alterar, por razones psicológicas o comerciales, su integridad física: la amputación voluntaria de sus órganos es, en esos casos, un acto moralmente inadmisible, una degradación de la dignidad humana asimilable al suicidio. Es así que Kant podía considerar la castración con miras a una vida de cantante como una forma de «suicidio parcial».[1] La amputación de sus miembros es tan inmoral como el suicidio: en los dos casos, hay un crimen contra la propia persona ya que el cuerpo es utilizado únicamente como un medio para escapar a una situación penosa o para obtener algún provecho personal.

La reconciliación transexual

Poco a poco nuestra época ve retroceder esa intransigencia. De esta manera, el derecho a disponer de la propia identidad sexual y civil gana terreno tras la huella de la extensión del derecho a regir libremente la propia vida privada. Es verdad que muchos países no reconocen el transexualismo, pero de hecho la operación es a menudo tolerada, o incluso considerada lícita o asumida por la Seguridad Social (Gran Bretaña, Francia). Y aunque hay más resistencia a reconocer la modificación del estado civil, muchos estados (Estados Unidos, Suecia, Alemania, España, Canadá) ya se han comprometido en esa vía. Otros, es verdad, la rechazan al poner en primer lugar el principio de indisponibilidad del estado de las personas o la constatación de la imposibilidad de cambiar de sexo biológico. En Francia, las sentencias del Tribunal de Casación de 1990 declararon ilícita la modificación del estado civil porque «el transexualismo, aunque esté médicamente reconocido, no puede considerarse un verdadero cambio de sexo»:[2] como las modificaciones anatómicas

1. Kant, *op. cit.*, p. 97.

2. Sobre la reflexión jurídica de esas decisiones, Michelle Gobert, «Le transsexualisme ou de la difficulté d'exister», *La Semaine juridique*, 5 de diciembre de 1990. A propósito de juicios anteriores, Lucien Linossier, «Le transsexualisme: esquisse pour un profil culturel et juridique», *Recueil Dalloz*, 20 de mayo de 1981.

y hormonales cambian el sexo sólo en apariencia y no realmente, es decir, cromosómicamente, el derecho francés se niega a admitir el cambio jurídico de sexo. Actitud cuya extrema rigidez va manifiestamente a contracorriente del espíritu de la época: es por eso que, a partir de 1990, la comisión europea de los derechos del hombre ha podido llegar a la conclusión de que, en este aspecto, el derecho francés viola el artículo 8 de la convención europea de los derechos del hombre que garantiza a todas las personas el respeto a su vida privada y familiar. Desde el momento en que se impone la ayuda terapéutica a la persona angustiada y que el derecho a la vida privada supone también «el derecho a establecer y mantener relaciones con otros seres para el desarrollo y el cumplimiento de la propia personalidad», una acusada pendiente lleva a las democracias hacia la autorización de la mutación transexual, la rectificación legal y voluntaria del estado civil, el matrimonio de los transexuales. Transformación posmoralista de las legislaciones que, seguramente, sólo concierne a una ínfima minoría pero ejemplifica el triunfo de la ética de los derechos y del desarrollo subjetivos, en detrimento de la moral categórica de los deberes hacia uno mismo.

¿Deplorable evolución del derecho hacia la negación de la dignidad de la persona como tal? ¿«Salvajismo indomado» del derecho subjetivo cuestionando tanto el orden social como las referencias simbólicas de la diferenciación sexual y el principio mismo de la humanidad?[1] Un mismo catastrofismo orienta la denuncia antiliberal de las prácticas llamadas prometeicas-demoniacas de las biotecnologías y del cambio transexual. Pero ¿qué credibilidad debe atribuirse a esas amenazas apocalípticas cuando se conoce la extrema marginalidad del fenómeno transexual? ¿Cómo suscribir esas requisitorias cuando la superación de los límites naturales y el cuestionamiento del principio de indisponibilidad del estado de las personas permiten, por el contrario, *reconciliar* al sujeto consigo mismo, respetar más las *excepciones* y las aspiraciones humanas complejas conforme a un auténtico ideal humanista? La moral de los deberes individuales proscribía la mutilación voluntaria de los órganos propios como ofensa a la hu-

1. B. Edelman y otros, *op. cit.*, pp. 172-175.

humanidad del hombre; la época posmoralista, por el contrario, puede honrarse de tomar en cuenta el derecho a la personalidad singular, a la reunificación del yo más allá de los límites naturales del cuerpo. La naturaleza no tiene carácter sagrado: corregir las «anomalías» propias fuentes de sufrimiento no es un acto diabólico, es un progreso humanista. La era del posdeber significa la victoria progresiva del derecho a disponer de uno mismo sobre los deberes incondicionales, del psicologismo sobre el moralismo, del «sexo psicológico» sobre el «sexo morfológico». No barbarie individualista sino mayor presencia de valores más tolerantes y derecho a la «geometría variable» en la que los principios de inmutabilidad del estado de las personas y de respeto del cuerpo humano ya no se conciben de manera absolutista.

Mercados del cuerpo y propiedad de sí mismo

La extensión del derecho individualista a disponer libremente del propio cuerpo y el eclipse de los deberes hacia uno mismo encuentran otra ilustración ejemplar en el fenómeno reciente de las maternidades de sustitución lucrativas. En cierto número de estados, es lícito, en efecto, que una mujer, en nombre del derecho sobre su propia persona, «alquile» su útero y conciba un hijo contra remuneración. Cada vez más, fracciones de la opinión pública no se indignan ya por la operación y varias legislaciones reconocen el procedimiento. En Estados Unidos, el tribunal de Nueva Jersey admitió en 1987, en el célebre caso «Baby M.», el principio de los contratos «comerciales» de gestación con la argumentación de que la mujer es libre para disponer de sus facultades reproductoras; en Gran Bretaña, las gestiones y agencias comerciales destinadas a proporcionar los servicios de una «madre portadora» están prohibidas, pero el acuerdo privado de indemnización o de remuneración entre la pareja demandante y la mujer gestadora es lícito. La procreación ha entrado en la era posmoralista del autoservicio individualista y del contrato mercantil, en oposición frontal con los preceptos de la moral individual tradicional que prohibía considerar el cuerpo como un simple medio.

Así las cosas, las respuestas éticas y jurídicas aportadas a la

cuestión están lejos de ser uniformes. Si algunas legislaciones admiten la operación, otras la prohiben. Las opiniones públicas están ampliamente divididas: en 1984, el 35 % de los franceses era favorable al principio del contrato de maternidad para terceros, pero el 54 % se declaraba hostil. Las posiciones ya no coinciden con la de conservadores y progresistas: los mismos que defienden el derecho al aborto pueden rechazar el mercado de las madres portadoras. Por lo que se ve la promoción de los derechos individualistas no conduce a la tolerancia absoluta, unánime, en materia de procreación artificial: sea cual sea la progresión del liberalismo de las costumbres, está lejos de haber ganado de manera uniforme todas las esferas. Es una ilusión creer que la sociedad individualista se desliza ineluctablemente hacia la permisividad generalizada: al derecho a disponer del propio cuerpo se opone, en efecto, una doble exigencia igualmente democrática, la de proteger a los niños y la de proteger a los individuos contra las diferentes formas de esclavitud, de explotación o de «deshumanización» posibles debido a la extensión de la lógica mercantil. Este antagonismo de los valores no es marginal, ni está en vías de desaparición, sino que se halla en el corazón del debate ético de las sociedades abiertas. ¿Hasta dónde se puede disponer del propio cuerpo? ¿La libertad individual puede llegar hasta el derecho a comercializar los órganos reproductores propios? Éstas son otras tantas preguntas que fraccionan las opiniones democráticas sin que la moral llamada individual se movilice. La solución de los deberes individuales y la exacerbación de los derechos subjetivos no viene acompañada de la abolición progresiva de todas las prohibiciones morales sino de la fragmentación del consenso moral y la indeterminación de la idea de dignidad humana. Ya no hay desacuerdo de fondo sobre la igual dignidad de los hombres, en adelante lo que hay es una fluctuación social entre las definiciones de lo digno y de lo indigno. La idea de respeto por uno mismo ha entrado en la era de la incertidumbre y del debate individualista.

Es verdad que estigmatizando la «prostitución del útero» o las «madres mercenarias», muchos adversarios del procedimiento prolongan la problemática tradicional de la obligación de los deberes hacia uno mismo. Sin embargo, lo esencial de la crítica a las madres portadoras es menos la condena de la inobservancia de

los deberes individuales de respeto a uno mismo que la de la explotación de la miseria de las mujeres obligadas a «fabricar» un hijo mediante remuneración, que las madres sustitutas no son mujeres culpables sino que se las ve ante todo como víctimas del dinero-rey. La inmoralidad no está en la mujer gestadora, sino en la ley que lo autoriza, en los intermediarios que sacan provecho, en el contrato inhumano que estipula el derecho a separar a una madre del hijo que ha engendrado. La obligación moralista de considerarse como un fin en sí se ha convertido en un principio secundario, lo que ha pasado a primer plano es la actitud posmoralista que destaca la frustración afectiva de las madres portadoras, la violencia psicológica sufrida por las mujeres. El psicologismo ha reemplazado al moralismo, a la protección de la persona, a las conminaciones culpabilizadoras. No se trata más que de defender la libertad y la integridad de los individuos contra la inhumanidad del dinero dominador.

El disenso de la sociedad fuera del deber se encuentra de nuevo en el conjunto de los fenómenos que conciernen a la comercialización del cuerpo. Algunos estados sólo reconocen el principio de indisponibilidad del cuerpo y la donación gratuita, los órganos, la sangre o el esperma no pueden ser vendidos; el cuerpo humano, con algunas excepciones, queda al margen del intercambio mercantil, de acuerdo con el principio según el cual lo que tiene una dignidad no tiene precio.[1] Otros, por el contrario, admiten la venta de sangre o de esperma, autorizan la remuneración de cobayas profesionales en la investigación médica, reconocen un derecho de propiedad comercial sobre el cuerpo. Algunos no prohiben la comercialización de órganos tales como el riñón. Filósofos y economistas ultraliberales, sacando todas las consecuencias del principio de libre disposición del propio cuerpo, reconocen la plena legitimidad de un libre mercado de órganos para trasplantar y denuncian la moral socialmente perjudicial de la inalienabilidad del cuerpo que viola el derecho de propiedad privada de sí mismo.[2] Resulta evidente que las

1. En 1985, 8 franceses de cada 10 consideraban que el principio de no retribución de la donación de esperma o de sangre debía ser mantenido.

2. Bertrand Lemennicier, «Le corps humain: propriété de l'État ou propriété de soi?», *Droits*, n.º 13, 1991, pp. 111-122.

diferencias éticas y jurídicas en cuanto a las respuestas a los problemas planteados por el comercio del cuerpo o de los productos por él fabricados están lejos de ser superadas. La idea de respeto a la dignidad humana está, en todas partes, en primer lugar de los valores democráticos, pero su traducción concreta está entregada a una amplia divergencia interpretativa.

¿Quiere esto decir que nuestras sociedades ya no tienen ningún punto de referencia, que estamos condenados al relativismo total de los valores? Sí y no. Es verdad que una sociedad liberada de la impronta de los dioses, que erige en principio cardinal la autonomía del individuo que vive en sociedad, no puede engendrar sino un debate sin fin sobre los derechos que le corresponden y los límites a aportar a esa libertad: todo, filosóficamente, está abierto a la polémica, a las interpretaciones plurales, a las diferentes perspectivas. Pero, *socialmente*, grandes mayorías, amplias unidades de opinión, se recomponen, al menos en cuanto a algunos temas: en principio, el suicidio, la eutanasia voluntaria, la contracepción ya sólo son estigmatizadas por corrientes minoritarias, la era posmoralista produce el desorden axiológico y al mismo tiempo una especie de «equilibrio» social en la relación con los valores supremos. Lo mismo sucede con los problemas relativos al comercio del cuerpo: vender la sangre o alquilar el útero son usos del cuerpo ampliamente debatidos, pero no la venta de un riñón o la córnea de los ojos. Al menos en el marco europeo, el ámbito de la donación de órganos casi no suscita polémica de fondo: la extracción de órganos con miras a un fin mercantil es ilícita, moralmente escandalosa, atentatoria contra el respeto a la persona humana. Esta tendencia ética supera, manifiestamente, Europa: el consejo ejecutivo de la Organización Mundial de la Salud actúa en el mismo sentido al exigir la prohibición de todo comercio de órganos. No es verdad que la era neoindividualista resbale hacia la anarquía moral: los tráficos de órganos pueden darse pero no por eso dejan de ser masivamente ilegítimos, percibidos como inhumanos por la opinión pública de las naciones democráticas. Sea cual sea la legitimidad de la que se benefician aquí y allá ciertos aspectos de la mercantilización del cuerpo, todo no es de hecho moralmente admitido; la conciencia moral común exige restricciones, límites, umbrales de

protección. La extensión del derecho a disponer del propio cuerpo no lleva a la disolución de todas las prohibiciones éticas: en este caso, como en el de las procreaciones médicamente asistidas, la misma dinámica individualista frena la libertad, reinstaura barreras, aunque sea sin las prescripciones de la moral individual, exige en particular deberes de protección de los otros, aunque sean mínimos, en nombre de los derechos de la persona a la vida, a la libertad, a la integridad. Tal como se manifiesta socialmente, el neoindividualismo significa más derechos subjetivos a disponer de uno mismo, pero también mayor legitimidad de la idea de protección de la persona por la ley:[1] esta doble exigencia de esencia democrática está en la raíz del ***desorden homeostático*** que define a la época que se ha liberado del deber puro.

LA FIEBRE HIGIENISTA

Si el hombre tiene que respetar su propia vida, no sólo debe conservarse con vida sino abstenerse de cualquier forma de intemperancia, velar escrupulosamente por el mantenimiento de su cuerpo, «conservarse en la perfección de su naturaleza» (Kant): ése era el credo de la moral individual que, en su época ascendente, impartió por todas partes lecciones de higiene, elevada al rango de imperativos éticos superiores. Hasta mediados de nuestro siglo, la limpieza y la higiene fueron prescritas como otros tantos deberes respecto de uno mismo, los manuales de moral escolar, la literatura filantrópica, los tratados de higiene popular fijaron con precisión y solemnidad los imperativos de limpieza

1. Hay que estar ciego para no ver que la lógica del mercado extendida sistemáticamente al cuerpo y a sus elementos puede engendrar nuevas formas de esclavitud consentida y amenazar gravemente el respeto debido al hombre. Pero todo intercambio mercantil concerniente al cuerpo (sangre, experimentación médica en el hombre) no cuestiona necesariamente la humanidad del hombre. Los maniqueísmos y declaraciones indignadas que reprueban cualquier forma de remuneración relacionada con el cuerpo expresan más un virtuismo ideológico que una preocupación razonable por los derechos del hombre.

corporal, las obligaciones de higiene en la indumentaria, la alimentación y la vivienda. La limpieza se exige en nombre del respeto a los demás pero también del respeto a uno mismo: «Si el hombre se habitúa a los harapos pierde inevitablemente el sentimiento de su dignidad y, cuando ese sentimiento se ha perdido, la puerta queda abierta a todos los vicios», escribía C. E. Clerget en el segundo tercio del siglo XIX,[1] el alma debe alojarse en un cuerpo limpio y puro, «la limpieza es la virtud del cuerpo». Al inculcar los deberes de higiene, no se ofrecen sólo los medios para reforzar la salud, sino que se cumple también una obra de enderezamiento de las voluntades y de moralización de las masas porque «un pueblo amigo de la limpieza lo es pronto del orden y de la disciplina».[2] En la época moderna, el esfuerzo higienista y los proyectos de saneamiento social y moral van unidos, el Ejército de Salvación adoptará como máxima «Sopa, Jabón, Salvación», ya que la limpieza del cuerpo no hace más que anunciar la de las costumbres. Mientras que la suciedad es signo de pereza y de vicio del alma, la limpieza revela amor al orden y respeto a sí mismo, aplicándose los calificativos más severos, los más culpabilizadores, a aquellos que descuidan los deberes de higiene: peligrosos para ellos mismos y para los demás, el «mugriento» sólo merece rechazo y desprecio colectivo.

De la misma manera, la sobriedad y la templanza han sido magnificadas como mandatos superiores. En los manuales escolares, los niños son invitados a apartarse del tabaco que degrada las facultades del espíritu, debilita la voluntad, representa dinero derrochado que podría ser utilizado útilmente en otra cosa. La intemperancia es uno de los más graves atentados que el hombre puede realizar contra su propia dignidad; el borracho ya nada tiene de humano, es un «ser bestial y repugnante» que se despoja de su naturaleza razonable y moral, pierde todo dominio sobre sí mismo y degrada poco a poco todas sus facultades. Ligas de moralidad, escuela laica, filántropos e higienistas están de acuer-

1. Citado por Georges Vigarello, *Le propre et le sale*, París, Seuil, 1985, p. 209.

2. La frase es de Moléon, informante del Consejo de Salubridad en 1821. Citado por Alain Corbin, *Le miasme et la jonquille*, París, Aubier, 1982, p. 185.

do en este punto: el alcoholismo hace del hombre un bruto, «una bestia repelente y dañina», arruina familias, naciones y descendencias. Portador de vicio, el alcoholismo es denunciado como una de las mayores causas de enfermedades y accidentes, crímenes y delitos; el padre que corre al «mostrador» se aparta de su familia, pierde poco a poco todo buen sentimiento, todo respeto de sí mismo. La intemperancia no sólo provoca un perjuicio en la sociedad, mancilla la humanidad del hombre en su propia persona. La liturgia de los deberes hacia uno mismo se presenta en todas partes como una máquina regeneradora disciplinaria, un instrumento de educación salvador destinado a enderezar la moralidad pública e individual, a afianzar la vida sana, a impedir la atrofia de las voluntades, suscitando sistemáticamente «mala conciencia», destilando el sentimiento laico de falta, crucificando a los culpables de faltas a la causa sublime de la dignidad humana.

De la conminación higienista al amor al cuerpo

Hay que conservar en la memoria esa página secular de la moral intransigente para evaluar las inflexiones en curso. El discurso higienista está, en efecto, más que nunca de actualidad, pero, simultáneamente, se ha desprendido de la oda a los deberes individuales. En lo esencial, la relación de los individuos con el cuerpo ha dejado de ser pensada en términos de obligación incondicional, en cambio los referentes del bienestar y del deseo se han vuelto dominantes, en particular para todo lo que tiene que ver con el tema de lo sucio y lo limpio. En nuestras sociedades, la invitación a las voluptuosidades del cuerpo ha reemplazado las exhortaciones culpabilizadoras y solemnes a la limpieza, ya no se trata de marcar con el sello de la infamia los olores pútridos y obligar a gestos austeros y voluntaristas de limpieza de la piel, sino de gustar los placeres de los buenos aromas, emulsiones y sales perfumadas. Las prácticas de higiene ya no revelan deberes hacia uno mismo sino que se celebran en el registro de los placeres íntimos; la retórica sensualista, estética, intimista ha puesto fin a los sermones dirigidos contra la suciedad y los olores

nauseabundos. Sólo los detergentes y marcas de lejía siguen todavía explotando ostensiblemente el tema de la limpieza. Predomina en todas partes una poética de la seducción, del amor a uno mismo, del bienestar narcisista. En otra época, el jabón estaba asociado a la energía, a la salud, a la disciplina moral, en la actualidad los productos de higiene insisten en la suavidad, en el encanto de las apariencias. Ha terminado la temática de la obligación hacia uno mismo y hacia los demás; el aseo del cuerpo, los cuidados dentales y capilares están referidos a la seducción y a la autoseducción: en 1980, el 70 % de los franceses reconocían que ocuparse de su cuerpo para cuidarlo, mantenerlo o embellecerlo era un placer, contra un 30 % que veían en eso una obligación.

Pero la higiene, a medida que se libra del peso de su dimensión obligatoria, se convierte en una preocupación preponderante de los individuos, movilizando cada vez más tiempo, informaciones y dinero. Cuanto menos deber de higiene hay, más preocupación por sí mismo; cuanto más terreno gana la incitación hedonista, más trabajo cotidiano de mantenimiento corporal y de autovigilancia. El eclipse de la moral individual coincide con un egotropismo de masas obsesionado por la forma y la línea, ávido de deporte y de alimentación biológica, de sistemas activos antiarrugas y de cremas reestructurantes, de regímenes dietéticos y de productos *light*. Hemos trocado el saber enfático de dignidad por el culto egocéntrico y estresante de la salud, de la juventud, de la estética corporal. El posdeber significa todo menos «abandono»: las pasiones narcisistas, la oferta *en abîme* de las industrias de cuidados, las páginas de información celebrando en papel couché el templo del cuerpo, el requerimiento publicitario tienen más eficacia correctora que los severos mandatos de la moral individual. Jamás el cuerpo ha sido tan gran objeto de atención, de trabajo, de protección y de reparación: el utilitarismo individualista y la seducción de los productos de cuidados y de higiene tienen socialmente más éxito que el idealismo abstracto de los deberes. Ya no se machaca con las obligaciones de respeto hacia uno mismo, se exaltan en tecnicolor los modelos del cuerpo joven y seductor: la devaluación de la actitud rigorista significa menos presiones autoritarias, pero simultáneamente más control social a través de las normas «técnicas» del cuerpo sano y logrado, menos

culpabilización pero más ansiedad narcisista, menos directrices ideales pero más directricidad funcional mediante la información, la moda, los profesionales de la dietética, de la higiene y de la estética del cuerpo.

La cruzada antitabaco

Las recientes campañas contra el alcohol y el tabaco ilustran también la oleada posmoralista. Con toda seguridad, el nuevo higienismo no está desprovisto totalmente del espíritu de cruzada: se entregan condecoraciones a las organizaciones y personalidades que han contribuido a promover la sociedad sin nicotina; en Estados Unidos, los agentes de seguridad miden la tasa de óxido de carbono del aire en las empresas, los empleados sorprendidos en flagrante delito de fumar en los lugares de trabajo son despedidos; en Francia, la ley prevé la prohibición de cualquier publicidad sobre el tabaco. Sea cual sea el radicalismo de estas medidas, el neohigienismo se caracteriza por no esgrimir ningún ideal superior a la persona en sí misma, no hace, conforme a la lógica del posdeber, sino sacralizar los referentes de salud, el derecho de los no fumadores, la protección de los jóvenes, siendo pocos los que justifican los nuevos dispositivos higienistas en nombre de los intereses de la nación o de la empresa. Los especialistas en salud pública denuncian regularmente el «desastre sanitario» del alcoholismo y del tabaquismo, pero las campañas de información no hablan del hundimiento de la moral de la nación, de la exigencia de «regeneración física y moral» de los individuos, de la indignidad de aquellos que no respetan los deberes individuales de higiene de vida. Los argumentos categóricos de la moral individual se han vuelto obsoletos, sólo queda la problemática posmoralista de la protección sanitaria liberada tanto de la idea de *obligación* individual como de obligación colectiva.

En ningún lugar, salvo en Estados Unidos en la década de 1920, se trató de prohibir la producción y consumo de alcohol y ahora del tabaco, el objetivo es «convencer sin obligar», sensibilizar a la opinión por medio de anuncios publicitarios, disuadir mediante la información, reducir cada vez más el consumo con el

aumento del precio del tabaco. El espíritu higienista está de moda, pero se preocupa más de la toma de conciencia que de la conminación autoritaria, apela más a la eliminación de las incitaciones peligrosas que al esfuerzo voluntarista de los individuos, cree menos en la represión que en el impacto de datos estadísticos de mortalidad; menos en la pedagogía moral que en el refuerzo mediante la auriculoterapia, el deshabituamiento psicoterapéutico, el cigarrillo sin tabaco ni nicotina. La lógica de la conminación dirigista ha cedido paso a la de la persuasión y la disuasión: giro cultural del combate higienista que ilustra típicamente las paradojas de la época fuera del deber. El verbo es menos severo, la acción de la sociedad civil más reguladora; el discurso menos seductor, las medidas –al menos en cuanto al tabaco– más intervencionistas y sin duda más penetrantes a largo plazo. Cuanto menos odas al deber hay, más aumentan la preocupación por liberarse de la esclavitud de la nicotina y la ansiedad sanitaria; cuanto menos se esgrimen las obligaciones morales individuales, más se multiplican y se convierten en socialmente legítimas las reglamentaciones detalladas de la vida cotidiana; cuanto menos estallidos represivos, más dispositivos de prevención y enmarcamiento estricto de los comportamientos: información generalizada, prohibición de fumar en lugares públicos, prohibición de la publicidad, estamos en la era de la disuasión y de la vigilancia posmoralista.

Frente a esta oleada higienista, se ha elevado un concierto de voces contra lo que a veces se presenta como un «nuevo orden moral». No siempre con demasiada prudencia semántica, no se ha dejado de vilipendiar, aquí y allá, el «totalitarismo blando» de nuestras sociedades, dedicadas como están a extirpar los vicios privados, a hacer desaparecer pura y simplemente el consumo de tabaco, a dirigir cada vez más de cerca la vida cotidiana de los individuos: desde Tocqueville, es clásico el gesto que puede asimilar cualquier extensión de la intervención de la autoridad pública a la pendiente «despótica» suave de las democracias modernas. Y, sin duda, es difícil, en ese caso, negar que las medidas antitabaco ilustran la tendencia por parte del Estado moderno a hacerse cargo en detalle de la existencia colectiva. Por el contrario, es menos verosímil ver en ello una manifestación

new-look de las ambiciones prometeicas del Estado democrático administrativo. Lejos de legislar contra la voluntad colectiva y someter a la sociedad a una norma exterior «tiránica», el Estado neohigienista actúa al hilo de las nuevas aspiraciones dominantes, narcisistas y *clean*, obsesionadas por la salud individual, alérgicas a las lecciones de moral pero favorables a las medidas sociales de regulación-disuasión de los diferentes «excesos». Hasta los adversarios de las nuevas políticas de la salud, reconocen la legitimidad y aun la necesidad de muchas de las medidas tomadas; en cierto sentido, la guerra antitabaco no tendrá lugar por la falta de posibilidad de poder sostener razonablemente la posición antagonista, estrictamente no reglamentaria, hasta sus últimas consecuencias prácticas. Las oposiciones reales que se expresan denuncian la amplitud abusiva de las presiones impuestas por la autoridad estatal, no la necesidad de reglamentaciones. Es un manifiesto contrasentido asimilar las políticas neohigienistas a proyectos de esencia totalitaria: en lo más profundo son *consensuales* y funcionales, traducen más la retracción liberal de los objetivos políticos contemporáneos que una voluntad demiúrgica. El objetivo es sólo proteger la salud, no hacer venir a marchas forzadas al hombre virtuoso, prolongar la vida, no cambiarla, reducir los excesos nocivos, no extirpar la corrupción de las costumbres. La acción se limita a informar, a prohibir la promoción publicitaria, a reglamentar el uso del tabaco en lugares públicos, no a prohibir el consumo. ¿El Estado se dedica a remodelar racionalmente los comportamientos? Sin embargo no reclama ningún sacrificio con miras a un fin colectivo superior a los intereses subjetivos. Sea cual sea la expansión efectiva del poder administrativo sobre la sociedad civil, es el Estado «modesto» liberal el que se despliega, no la potencia prometeica, que sueña con reconstruir según sus planes y por completo al hombre y la sociedad. Los megaproyectos de regeneración social y moral en adelante quedan anulados, no hay más que una voluntad de *gestión óptima* de los cuerpos: los objetivos revolucionarios de cambiar la naturaleza humana han sido reemplazados por un estricto *management* operacional de la salud.

La verdadera amenaza que pesa sobre las sociedades liberales no es tanto la infantilización de los ciudadanos y la hidra del

«fascismo suave» como la *dualización* social de las democracias. En el mismo momento en que la fiebre higienista aumenta, bloques enteros de la sociedad se hunden en la marginación, la pobreza, la regresión sanitaria. En Estados Unidos, el fenómeno ha tomado un aspecto particularmente agudo en el curso de los diez últimos años: 37 millones de personas, de los cuales 12 millones son niños, están excluidos de cualquier sistema de seguro de enfermedad, las tasas de vacunación infantil son inferiores en un 40 % a las de otros países industrializados, parados y marginales representan más de 30 millones de personas, 1 niño de cada 5 vive por debajo del umbral de pobreza. A finales de la década de 1980, se evaluaban en 25 millones el número de norteamericanos que tomaban droga, 500.000 consumían más o menos regularmente heroína, 6 millones cocaína. La otra cara del culto higienista-narcisista es la pauperización, la desarticulación de los programas sociales, la regresión de los sistemas de seguros, el estallido de las formas de autocontrol. En las nuevas democracias de dos velocidades cohabitan los comportamientos «limpios» de la mayoría con las prácticas sanitarias calamitosas, la ausencia de cuidados, la escalada del «desfondamiento» toxicómano de minorías más o menos amplias. El individualismo liofilizado y «bien templado» tiene como revés el individualismo *«destroy»*.

El higienismo posmoralista no es ni el gran Satán que denuncian los que ven despuntar el totalitarismo en cualquier medida racionalizadora de los comportamientos privados, ni una política al amparo de cualquier patinazo antiliberal. Desde el momento en que se trata, básicamente, de proteger el espacio de los no fumadores es importante asimilar la corriente neohigienista a una maquinación liberticida: la disposición de lugares aparte es legítima desde un punto de vista estrictamente liberal en razón misma del respeto debido a los derechos de los no fumadores. El objetivo no es moralizador, es de esencia protectora e individualista: no se quiere ser agredido por el humo de los demás, el interés de los individuos es el único que cuenta, se trata de resguardar la libertad de unos sin coartar la de los otros. Conforme a una lógica pluralista que abre la gama de elecciones individuales, la organización de espacios diferentes permite conciliar el higienismo con las aspiraciones legítimas a la libertad de vivir sin humo. De otra

naturaleza son o serían las reglamentaciones que prohíben sin excepción fumar en todos los lugares públicos. En ese caso, el derecho de unos niega el derecho de otros, el higienismo se transforma en policía moral, en «terrorismo limpio», introduce un dispositivo reglamentario contrario a los valores de una sociedad liberal que reconoce a cada uno el derecho a disponer libremente de su propio cuerpo mientras no perjudique a los demás.

El mismo equívoco anida en el corazón de la cuestión de la prohibición de la publicidad del tabaco. Si se trata de proteger a los menores, prohibir la publicidad puede ser considerado legítimo: el Estado interviene a fin de impedir una influencia considerada nefasta en seres a los que aún no se reconoce plenamente como dueños y responsables de sí mismos. Pero, en ese caso, las prohibiciones deberían, en buena lógica, concernir a los soportes y medios de comunicación accesibles a los niños. La prensa para adultos, por el contrario, debería poder continuar difundiendo publicidad dado que se considera a los individuos adultos, propietarios de su vida, con derecho a una esfera privada fuera del control social. Al dedicarse a excluir cualquier publicidad de tabaco, el Estado choca de frente con los valores liberales, se arroga el derecho de determinar lo que los ciudadanos pueden o no pueden ver, asimilándolos a seres incapaces de autodeterminarse en su esfera privada: tales medidas drásticas son difícilmente compatibles con una sociedad basada en la libertad individual y comercial. ¿No es una contradicción hacer indistintamente ilícita la publicidad de un producto cuya existencia es legal en el mercado? ¿Por qué prohibir la publicidad del tabaco y sólo limitar la del alcohol? Se dice que es legítimo prohibir una publicidad que encomia un producto responsable de decenas de miles de muertes anuales. Pero ¿el coche no mata también a mucha gente? Y es evidente que nadie piensa en prohibir su publicidad. ¿Comparación inaceptable? Sin embargo, en los dos casos, no es tanto el producto como tal el que es peligroso sino el *exceso* o la imprevisión en su uso. Pero si sólo debe ser combatido el abuso, se pueden plantear reservas en cuanto a la legitimidad de reglamentaciones que significan la nocividad *absoluta* del producto.

Estas recientes medidas ilustran en profundidad dos tendencias contradictorias vigentes en la época del posdeber. Una es

tutelar, rígida, hiperprotectora; la otra se dedica a fijar, según una vía más liberal, umbrales, límites, reglamentaciones de geometría variable. Prohibiciones redhibitorias en un caso, medidas diferenciadas en el otro: por ser antinómicas, esas dos lógicas cohabitan y con toda verosimilitud seguirán orientando más o menos conflictivamente el porvenir de las democracias contemporáneas.

Frente a la droga

La relación de nuestras sociedades con la toxicomanía muestra bajo otra luz las ambigüedades de la era del posdeber. Por un lado, los sistemas de reinserción social, las políticas de prevención, la despenalización, en ciertos países, del uso de drogas y los programas de distribución de metadona son otras tantas ilustraciones de un enfoque abierto de la droga que tiende más a comprender y a reintegrar a los individuos que a rechazarlos. Por otro, nuestras sociedades reaccionan tendenciosamente frente al fenómeno, de una manera intransigente y moralista. Mientras que la guerra contra la droga aparece como una lucha maniquea del Bien contra el Mal, las tesis de liberalización son puestas en la picota como posiciones inmorales que transforman al Estado en traficante y distribuidor de muerte. En el momento de la toxicomanía de masas, toda una parte de la opinión pública ve en el consumo de drogas un signo de depravación, un mal radical que destruye todo respeto de sí mismo. Ciertamente, la condena social recae sobre todo en los mercaderes de la muerte, pero incluso el consumo privado es considerado en casi todas partes un delito pasible de persecución; nuestras sociedades no revitalizan el discurso de los deberes morales hacia uno mismo, pero estigmatizan a aquellos cuyas prácticas atentan contra la integridad de su cuerpo; ya no tenemos obligaciones morales individuales ostensibles, tenemos prohibiciones legales y sanciones penales; no glorificamos ya las normas ideales de los deberes individuales; tenemos la ética mínima de la defensa del otro y de la sociedad, los reflejos de supervivencia y de urgencia, el pánico puro y la represión. Una vez más se verifica el hecho de que el hundimiento de la cultura de los deberes no equivale al laxismo desenfre-

nado: es el momento de la guerra total, no de la permisividad.

Al mismo tiempo, es verdad que economistas y juristas defienden las tesis en favor de la despenalización parcial o total de la droga y consideran planes de legalización tanto en razón del fracaso de las políticas actuales como de los efectos perversos de la prohibición. Aquí se reclama la despenalización del uso de todas las drogas; allí se defiende la legalización de los estupefacientes, el principio de distribución controlada, el «comercio pasivo», subrayando el fiasco de las medidas represivas, los costes físicos, morales y financieros que desembocan en pura pérdida. Este nuevo enfoque del problema de la droga no es moral ni amoral –el objeto es aniquilar la narcocracia, reducir la corrupción y la criminalidad, garantizar la «calidad de vida de los intoxicados» con productos no traficados–; es posmoralista. En lugar de la prohibición y la represión, se privilegian pragmáticamente la seguridad colectiva, los derechos subjetivos, la asistencia a toxicómanos. Un pequeño número de países ha adoptado con más o menos éxito legislaciones tolerantes (Países Bajos, España) en materia de toxicomanía, se intentan experiencias a contracorriente del tabú de la droga: el Consejo Federal suizo ha aprobado recientemente la distribución médica de heroína a algunos toxicómanos antes de proponerles un programa de deshabituación; tanto en Hamburgo como en Amsterdan se han llevado a cabo programas de distribución gratuita de metadona, sustituto médico de la heroína. Otras tantas experimentaciones liberales que ilustran una de las vías, aunque sea ultraminoritaria, de la relación con la toxicomanía en las sociedades contemporáneas que se han desprendido de la religión del deber, pero no de la fe represiva.

Nadie ignora, en efecto, que esas «experiencias» siguen siendo muy aisladas. Mientras que las presiones y críticas de la comunidad internacional llevan a modificar las políticas liberales, las opiniones públicas son masivamente hostiles a la aproximación tolerante a los problemas de la droga, calificada de laxista y aun de criminal. Casi en todas partes se da prioridad a la prohibición y a la represión. En Estados Unidos, donde se asiste a un incremento del interés en favor de los programas de prevención, el 75 % de los cuatro mil millones de dólares dedicados en 1988 a la lucha antidroga, fueron empleados para la represión. Entre 1981 y

1988, la parte en el presupuesto total de la droga de los gastos destinados al tratamiento social del problema había caído del 19 al 14 %. Temor a aparecer permisivo a los ojos de la opinión pública, miedo a los efectos de la despenalización, carácter mediático de los requisamientos de droga en contraste con el aspecto poco espectacular de las acciones de prevención, todo contribuye a reforzar la opción represiva, a desacreditar las tesis de la liberalización, a relegar a segundo plano la lucha contra la demanda. Es evidente que la cultura neoindividualista no es sinónimo de permisividad: el «amor muy desordenado por el orden» del que hablaba Tocqueville está más que nunca de actualidad, el pánico social acompaña la época liberada de las retóricas virtuosas. El individualismo contemporáneo ya no se reconoce en las severas conminaciones de la moral individual, sino que desea la prohibición global de la droga; es tolerante en materia de religión o de política, no lo es en materia de toxicomanía, percibida como una amenaza absoluta a las vidas y libertades. Esencialmente securizante, la exigencia de severidad hacia la droga expresa la obsesión individualista por el orden público al igual que la preocupación protectora hacia la infancia y la adolescencia.

La era neoindividualista presenta dos caras: una liberal-experimental-pragmática, otra prohibicionista y ultrarrepresiva. El momento actual está manifiestamente comprometido en esta última vía, la ética «a medida» del posdeber está lejos de haber alcanzado todas las esferas. Pero el desafío de la droga está sólo en sus comienzos, el coste presupuestario del combate antidroga aumenta sin cesar, la oferta y la demanda se incrementan, los crímenes y delitos ligados a la droga llenan más de un tercio de las prisiones mundiales, la totalidad de los decomisos sólo conciernen del 5 al 10 % del tráfico. Nada impide pensar que en el futuro sólo pueden tomar cuerpo alternativas a la vía represiva que favorezcan la lucha contra la demanda, alteren la clasificación tradicional de las drogas, legalicen la venta del cannabis ya consumido por amplios sectores de la población, e implanten sistemas de reglamentación más variados, más «personalizados», más audaces. Al humanismo y el realismo posmoralistas aún les queda camino por recorrer.

Más incluso que las prácticas higiénicas de limpieza, en el siglo XIX y en la primera mitad del XX los deportes han sido anexionados por el proceso moralista. Ya en Kant, la gimnasia se concibe como un deber del hombre hacia sí mismo que lo aleja de la molicie y perfecciona sus facultades corporales. En el siglo XIX, el *Turnen* de Jahn, que se propone nada menos que regenerar la juventud y la patria alemana, se presenta como el agente fundamental de una educación moral. En Francia, los objetivos asignados en ese momento a la educación física son inseparables de las preocupaciones morales; para Clias y Amoros, la gimnasia desarrolla los sentimientos generosos, la independencia de carácter, el amor a la libertad y lleva en sí un deber-ser: templar las voluntades, superarse a sí mismo, edificar un mundo moralmente mejor.[1]

Aunque el deporte moderno se ha colocado de entrada en el plano del juego y de la alegría al aire libre, no por eso se ha desarrollado sin objetivo explícito de formación moral. El deportista no cumple un deber fastidioso sino que con la competición, aprende valor, lealtad, superación de sí mismo. Arnold y luego los seguidores de Coubertin verán en el deporte una escuela de moralidad que cultiva el gusto por la lucha, el sentido del esfuerzo, la solidaridad, el desinterés. Hasta mediados de siglo, la referencia a las virtudes será el tema central en las representaciones del deporte: si hay que alabarlo y alentarlo, es porque desarrolla las más altas cualidades morales. Las corrientes de pensamiento más adversas compartirán la idea de salvación y de renacimiento moral mediante el deporte: Bergson lo admira porque favorece la confianza en uno mismo, Brasillach y Drieu lo exaltan como instrumento de aprendizaje del deber, del espíritu de equipo, del orgullo del cuerpo, todas esas virtudes aplastadas por la sociedad burguesa. El mismo espectáculo deportivo participa de este principio moral; debe sugerir una dimensión ideal, no limitarse sólo

1. Jacques Ulmann, *De la gymnastique aux sports modernes*, París, Vrin, 1977.

al divertimiento, servir para la «musculación moral del hombre» según la elocuente fórmula de Coubertin. En la era moderna heroica, el deporte es presentado como una pedagogía moral, un aprendizaje de virtudes.

Hacia el egobuilding

En unas décadas, ese universo idealista se ha descompuesto. El deporte se ha liberado del lirismo de las virtudes, se ha puesto a tono con la lógica posmoralista, narcisista y espectacular. En la actualidad, el deporte de masa es en lo esencial una actividad dominada por la búsqueda del placer, del dinamismo energético, de la experiencia de uno mismo: después del deporte disciplinario y moralista, he aquí el deporte-ocio, el deporte-salud, el deporte-desafío. De la práctica deportiva no esperamos nada más que sensaciones y equilibrio íntimo, valorización de uno mismo y evasión, «línea» y relajación, la virtud ya no es lo que legitima el deporte,[1] lo hace la emoción corporal, el placer, la forma física y psicológica. Se ha convertido en uno de los emblemas más significativos de la cultura individualista narcisista centrada en el éxtasis del cuerpo.

Es verdad que vemos multiplicarse las actividades físicas basadas en la resistencia y el esfuerzo (maratón, body-building, aerobic), las emociones fuertes, el riesgo y la aventura (esquí y kajak en condiciones extremas, raids motorizados, experiencias de supervivencia, barranquismo, parapente, rafting y otros canyoning). La disciplina del esfuerzo, las prácticas calificadas a veces de «puritanas» están de moda después de la oleada de hedonismo *cool* polisensualista. Pero esto no significa el retroceso de la lógica narcisista. No se trata en absoluto de bonificación moral y de trascendencia virtuosa; los individuos se entrenan para sí mismos,

1. Sin embargo no todos los lazos entre moralidad y deporte se han roto. Reaparecen en la actualidad, en el momento en que los jóvenes de los ambientes desfavorecidos incendian sus barrios. Si el deporte ya no es reconocido como un vehículo de moralidad superior, se ve sin embargo en él un medio de valorización individual y de inserción social que permite acabar con las violencias colectivas.

para mantenerse, para superarse, incluido el riesgo y la «mortificación» física. El principio de logro se democratiza, pero simultáneamente se personaliza y se psicologiza, perfeccionado como está por la gestión utilitarista del capital-cuerpo, por la optimación de la forma y de la salud, por la emoción de lo extremo. En la actualidad, el espíritu de hazaña vincula la competición interpersonal con la competición con uno mismo, la persona se mide con otras para afirmar el ego autoconstructor vencedor de uno mismo. El descubrimiento del propio potencial, el equilibrio íntimo, el mejoramiento individual, la victoria sobre sí han pasado a primer plano, son los que gobiernan los esfuerzos de resistencia y de musculación, los que reorientan la demanda hacia actividades adaptadas a la edad y a la fuerza: paso al cardio-funk, al fitness, al «personal training». Con el esfuerzo deportivo, el individuo se autoconstruye a la carta sin otro objetivo que ser «más» él mismo y valorizar su cuerpo: el *egobuilding* es un producto narcisista. Jamás en las sociedades modernas se han prescrito tan poco los deberes del individuo hacia sí mismo, jamás éste ha trabajado tanto en el perfeccionamiento funcional de su propio cuerpo.

Sin embargo sería ingenuo creer que el resultado, aun de tipo narcisista, ha reemplazado pura y prácticamente las actividades lúdicas y hedonistas. Masivamente, las actividades siguen siendo tributarias del deporte ocio, de la curiosidad y del esparcimiento. El éxito sobre todo del tenis, de la bicicleta todo terreno, de los deportes en aguas agitadas (canoë-kajak, raft, hydrospeed) testimonia los límites del ideal de logro «ascético». Se afirman cada vez más los deseos de formación y de progresión individuales, se multiplican los *stages* y estadías deportivas: en algunos años, el deporte ha logrado entrar en la era de la enseñanza de masas personalizada. Pero, simultáneamente, los que se inscriben en *stages* para progresar son frecuentemente practicantes irregulares, veraneantes que buscan más el juego y las sensaciones físicas que trofeos, más la experiencia de la naturaleza y la convivencia, la variedad y el descubrimiento que la excelencia: propiciado por ello actualmente hay organizaciones que ofrecen estancias multiactividades y estaciones de montaña, forfaits que dan acceso a los deportes de aguas vivas. Junto a la exigencia de progreso hazañístico se despliegan los deseos distractivos y polimorfos de

progreso-juego; la demanda de iniciación deportiva de masas no significa ni frenesí profesional generalizado, ni relegación de las finalidades lúdicas, sino constructivismo hedonista, nueva figura del individualismo deportivo que aspira a un nivel *medio* de éxito, a progresos valorizadores sin la disciplina austera de los entrenamientos intensivos.

Deporte, democracia y voluntad de poder

La época moralista del deporte ha terminado, se despliega el *deporte-moda.* El deporte virtuista se ha metamorfoseado en esfera reciclada por la lógica de la mercantilización, de la diferenciación marginal, de la renovación acelerada. El universo del deporte no deja de ampliar su gama de actividades, de diversificar y dar a conocer la oferta: paralelamente al esquí, ahora también existe el monoesquí y el surf en la nieve; junto al canoë-kajak, se propone el raft, el hot-dog, el hydrospeed; la gimnasia se desdobla en aerogym, stretching, gym tonit, gym armónico; incluso la natación se diversifica en aquabuilding y aquastretching. En un par de décadas, el deporte se ha convertido en una de las manifestaciones típicas del sistema de «moda generalizada»[1] característica de nuestras democracias: después de los objetos «utilitarios», de los productos de cuidados, de las industrias culturales, el propio deporte ha sido ganado por lo efímero, por la hibridación marginal, por la seducción de lo nuevo. Ya no es el deporte aristocrático de los orígenes, sino el deporte moda a la carta, la promoción acelerada de los «productos-deporte», el marketing de las versiones opcionales que corresponde al culto narcisista del cuerpo y de la animación; no ya la formación moral de los jóvenes de la élite social, sino el entusiasmo de masas en cuanto a las prácticas y sensaciones inéditas del cuerpo.

Tan significativa es la evolución de las representaciones sociales vinculadas al espectáculo deportivo. Durante la III República, con su cariz disciplinario y militar, las paradas y desfiles de

1. Sobre este punto, Gilles Lipovetsky, *El imperio de lo efímero*, Barcelona, Anagrama, 1990.

gimnastas no se concebían como simples distracciones populares: la fiesta-concurso de gimnasia se pretendía una pedagogía para el ciudadano, difusora del culto a la patria y a la república. En general, este conjunto de espectáculos deportivos trataba de inspirar valores nobles, de educar a las masas, de favorecer la regeneración moral y física de los ciudadanos.[1] Es evidente que esa época ya ha pasado: de escuela de moralidad, el deporte se ha transformado en espectáculo de diversión cuyo único objetivo es tener en vilo a cuanto más público mejor. El deporte se ha «des-moralizado»: liberado de cualquier mira ideal o trascendente, ya no es más que una saga de triunfos, uno de los mayores suspensos de la cultura de masas. El espectáculo puro dicta la ley: algunas voces proponen la modificación de las reglas del fútbol, suprimir los fuera de juego, agrandar el terreno y la superficie de las porterías para mejorar el carácter espectacular de las competiciones. El aprendizaje de los valores ya no se lleva, lo que se deja ver a través del deporte y de sus comentarios es el show de las estrellas y la rivalidad de clubes y naciones. Después de la era de las pedagogías morales, he aquí el tiempo del deporte de utilidad política; después de la desinteresada era heroica, he aquí el momento de la esponsorización, de las estrellas que se compran y se venden a precio de oro. El momento posmoralista del deporte coincide con el culto hiperbólico del espectáculo, con las estrategias de comunicación de marcas, con la personalización y la profesionalización de los campeones.

En estos últimos años se ha tratado de dar cuenta del extraordinario fervor que manifiestan nuestros contemporáneos por el espectáculo deportivo haciendo de éste el ideal emblemático de la modernidad democrática y competitiva.[2] La popularidad del deporte se debería al hecho de que permite clasificar a los individuos sobre una base *justa*, estrictamente igualitaria y meritocrática: el vencedor, en efecto, debe su lugar a sus propios esfuerzos, no a su nacimiento o a su fortuna, es un *self-made-man* que reconcilia

1. Pierre Chambat, «La gymnastique, sport de la République?», y Georges Vigarello, «Un show quasi universel, les métamorphoses du spectacle sportif», *Esprit*, abril de 1987.

2. Alain Ehrenberg, «Des stades sans Dieux», *Le Débat*, n.° 40, mayo-septiembre de 1986.

la contradicción moderna de la igualdad de principio y la desigualdad de hecho de nuestras sociedades. Con el deporte, la justicia reina en la competición; es una prueba real en la que los campeones, más allá de la raza y origen social, se enfrentan con armas iguales, donde nada está logrado, donde el mejor es el que lo demuestra por sus capacidades. De este modo, en el origen de nuestra devoción por la competición deportiva, habría un ideal ético, una pasión por la igualdad democrática.

La perspectiva teórica que rechaza asimilar el espectáculo deportivo a una comunión de esencia religiosa es acertada. Lo es doblemente al rechazar las tesis trasnochadas de la alienación y la manipulación. Sobre este punto no hay dudas: el amor inmoderado por el show deportivo debe ser pensado no como la expresión de un arcaismo o de una alienación, sino como una forma típica de la vida de las sociedades modernas democráticas. Aunque, en este caso, suceda también que el análisis amplifica abusivamente el papel representado por los ideales igualitarios y las pasiones morales democráticas. Lejos de hacer visible la ideología igualitaria en manifestaciones donde «todo el mundo puede reconocerse»,[1] el deporte ofrece más bien el espectáculo de lo fuera de lo común, de la hazaña, de la perfección gestual. El deporte no nos entusiasma tanto como expresión de la ética igualitaria democrática, que como espectáculo oferente de una imagen de lo que, precisamente, *supera* nuestras capacidades ordinarias: su fuerza es la fascinación de la *excepcionalidad* corporal que se hace posible por vía de la competición. No es la justicia meritocrática y la pasión igualitaria las que están en el centro del poder del acontecimiento deportivo, es la seducción del logro atlético y la estética del desafío corporal. Nos muestra menos un proceso de clasificación justa entre iguales, que un universo que reconcilia estilo y fuerza, táctica y potencia, enfrentamiento y superación de los límites.

No se debe perder de vista que todos los espectáculos deportivos no suscitan la misma efervescencia colectiva. Si el entusiasmo por el deporte se basa en el hecho de que «colma las aspiraciones igualitarias de una sociedad organizada jerárquicamente», ¿cómo

1. *Ibid.*, p. 59.

explicar la poca audiencia que obtienen los niveles inferiores o incluso medios de competición sin embargo de *igual alcance meritocrático?* Lo que transporta a las masas no es el deporte como tal, es el deporte de alto nivel, los grandes encuentros nacionales e internacionales, allí donde la prestación y la dramatización alcanzan su punto culminante. Se sabe que la audiencia televisiva del deporte aumenta regularmente, a diferencia de lo que sucede con el público de los estadios. El confort doméstico o el precio de las entradas no son la única causa del fenómeno: la razón esencial es más simple, se debe a que las cadenas de televisión retransmiten principalmente los superacontecimientos deportivos, los únicos que cautivan intensamente a masas de público. El interés deportivo se distribuye de manera muy desigual: el público no vibra porque se encuentre ante una «epopeya del hombre ordinario», sino porque asiste, encantado y absorto, al espectáculo del virtuosismo, de lo inaudito, de la proeza extrema.

«Nadie hasta ahora ha determinado lo que puede el cuerpo», escribía Spinoza. El espectador deportivo es precisamente el que espera una respuesta siempre renovada a esta cuestión ontológica no formulada. ¿Qué puede el cuerpo? ¿Hay que asombrarse de esta curiosidad particularmente viva en una civilización donde todas las normas están por establecerse, donde todo está llamado a ser redefinido, mejorado, maximizado? Si la época moderna se define por el advenimiento de una ética humanista, también se caracteriza por un trabajo exponencial de apropiación del mundo, de transformación de lo dado, de optimación de las fuerzas: la cultura individualista es inseparable de la superación de los límites y de la ambición hercúlea. El espectáculo de los estadios es un comentario de esta pasión moderna por la eficacia, de este *ethos* del progreso hiperbólico que ignoraban los antiguos: lo que entusiasma es la valoración óptima del capital físico, la explotación excepcional del potencial humano. No la igualdad, sino el «apresamiento» hazañístico de cuerpos y energías; las proezas de los atletas y el mundo de la técnica racional forman parte del mismo mundo. Si los estadios se han vaciado de sus dioses no por eso dejan de vibrar en una sorda espera de lo sobrehumano con rostro humano.

El éxito de los grandes encuentros deportivos debe vincularse precisamente con el acto de superación de uno mismo, de elevarse sin cesar a un grado superior de disciplina y de potencia. En toda hazaña deportiva, hay algo de la «voluntad de poder» tal como la analizaba Nietzsche, un acto de superación de sí mismo que «habla de uno en gran estilo»: el atleta de alto nivel es el que logra unir la potencia y el estilo, el dominio de sí y la belleza gestual. Sin duda el deporte reintroduce clasificaciones innegables y distancias considerables, pero más que los resultados es el movimiento de la trascendencia, el acto de superarse, el estilo superior del dominio y de la potencia gestual los que suscitan la emoción del público. Cuanto más impresionantes son los logros más unido está el esfuerzo muscular con la calidad formal de juegos y gestos, la alta competición tiende a semejarse a un *arte total*, un espectáculo en el que la superación de los límites se lleva a cabo en la perfección estética de los comportamientos: en una época que glorifica los productos cero-defecto, los héroes de los estadios participan de la cultura y de la calidad total técnica y formal. El entusiasmo que invade al público en ocasión de las grandes competiciones deportivas no es el signo del «embrutecimiento de las masas», es la expresión individualista de la democratización del sentido de la estética hazañística de los cuerpos.

«Dopar no es jugar»

Esta cultura del récord ilimitado no excluye, sin embargo, el surgimiento de una nueva cruzada: la lucha antidoping. Desde hace algunos años, el tema del doping ha tomado una amplitud excepcional: los atletas testimonian, los controles se multiplican, los créditos asignados a la lucha aumentan, los media rivalizan en informaciones y encuestas sobre los anabolizantes, las descalificaciones y suspensiones de campeones arrasan la crónica. «Carrera limpia», insignias antidoping, contrición del atleta en la televisión: la moral deportiva está de nuevo en el banquillo.

Esta revitalización de la ética deportiva no contrarresta en absoluto la lógica posmoralista: la expresa. El objetivo buscado ya no es en efecto elevar la moral de los hombres, se trata sólo de

controlar científicamente las competiciones y entrenamientos, de perseguir las prácticas perjudiciales para la salud, de impedir la transformación de los atletas en máquinas. La comparación con el pasado da la medida del fenómeno: en otra época, el deporte era percibido como un vehículo de moralidad, un medio con miras a un fin ideal superior. En la actualidad el fin perseguido por el antidoping es sólo la reproducción de la esfera deportiva en tanto tal y la moral el instrumento adaptado a esta perpetuación: no hay ninguna otra finalidad más que la preservación de la vida y del deporte en tanto tales. El cambio es manifiesto: el deporte ya no se identifica como una escuela de moralidad; al contrario, es él el que necesita ser moralizado para alcanzar su identidad. La mitología del progreso moral está caduca, la época posmoralista sólo trabaja en la reafirmación de las reglas del juego, no tiende más que a competiciones justas sin sombras de muerte. La lógica de la superproducción deportiva sólo quiere conocer el *happy-end*: si bien glorifica el desafío, excluye la suerte de muerte. Ya no tenemos ideal de progreso moral, nos dedicamos a fijar límites con el fin de asegurar la protección de los atletas y la credibilidad del deporte.

Todavía no ha desaparecido toda idea de moral individual: el doping es mentira y deslealtad, impide la igualdad de posibilidades de los adversarios; «dopar no es jugar». Pero estos deberes de rectitud se destacan poco en comparación con la amplitud de los gritos de alarma que se lanzan en relación con los efectos nocivos o mortíferos de los productos de dopaje. En la prensa, los artículos sólo abordan incidentalmente el aspecto «trampa» del fenómeno; por el contrario, son numerosos los que dan cuenta de las consecuencias devastadoras de los anabolizantes y otros corticoides en el organismo de los campeones. En el principio de la ola antidopaje hay un higienismo puro, las exhortaciones al deporte sano sólo acampan en la línea mínima del respeto a la vida de los atletas. Ya no creemos en la pedagogía virtuosa del deporte, queremos un deporte limpio, una ecología del deporte; las visiones regeneradoras han cedido paso a los miedos del «hombre biónico».

Con el dopaje sucede como con la prostitución o las madres de alquiler: en el origen de la condena social ya no están las

conminaciones de la moral individual, sino las violaciones de los preceptos de la moral interindividual. En la era del deber edulcorado, los atletas culpables son en principio víctimas, la indignidad no reside tanto en la inobservancia de los deberes hacia uno mismo (lealtad, conservación) como en las presiones ejercidas con miras a medallas y récords, el calvario de las tomas cotidianas de anabolizantes, el sistema hipercompetitivo, y sus «fábricas de campeones». En estas condiciones, la lucha antidoping no puede contentarse con vibrantes llamadas a la razón moral, exige la multiplicación de tests, controles y sanciones disciplinarias. El eclipse de la ética deportiva del desinterés y la profesionalización del deporte han abierto camino a dos movimientos antagónicos: por un lado, la escalada del doping, la superación de las barreras, el sobreentrenamiento productivista; por el otro, la reactivación de la deontología deportiva y la intensificación de la vigilancia del cuerpo. El movimiento posmoralista es simultáneamente desorganizador y organizador, lo que libera hiperbólicamente con una mano lo restringe cada vez más con la otra. Más que nunca, los deberes respecto de uno mismo están debilitados, pero al mismo tiempo se impone la legitimidad social del control científico de los cuerpos con el fin de la seguridad de las personas; las idealizaciones moralizantes ya no tienen vigor, pero se acrecienta la exigencia de inspeccionar y de reglamentar minuciosamente las actividades atléticas. La extensión de los derechos subjetivos y la ocultación de los deberes individuales no llevan a la disolución generalizada de los valores, sino más fundamentalmente al consenso sobre la protección de los sujetos, al rechazo colectivo a «morir por el dopaje» y esto sea cual sea la pasión suscitada por el espectáculo de las hazañas y los récords vertiginosos. Socialmente, la dinámica individualista no llega hasta el final de su trayectoria centrípeta indiferente al bien del otro, se reafirman legitimidades igualmente de esencia individualista que vienen a contrarrestar los derechos excesivos a disponer de sí mismo: el período que lamina el deber transgrede sin cesar los límites pero autolimita a la vez el movimiento de autonomía de los sujetos.

En la lista de los deberes hacia uno mismo ninguno ha sido sin duda tan alabado socialmente como el trabajo. Nuestro primer deber es el trabajo, el segundo la bondad, podía leerse en los manuales de moral y de educación cívica de principios de siglo. El trabajo se impuso no sólo como un deber social sino como un fin en sí mismo: el hombre tiene la obligación de aumentar su perfección natural, de «no dejar inútiles y, por así decirlo, oxidarse las disposiciones naturales y las facultades de las que su razón puede hacer uso luego».[1] Para ser digno de la humanidad en su propia persona, el hombre debe trabajar y perfeccionarse, el trabajo le enseña a respetar su propia vida, a progresar, a apartarse del mal, con él adquiere las más altas cualidades morales, fortifica su salud, su voluntad, su perseverancia. Si el trabajo ennoblece al hombre, la haraganería lo degrada y lo deshonra: ocioso rima con vicioso, el perezoso «no sirve para nada», su inteligencia se empobrece, nada cuenta para él, «es insensiblemente reducido a una vida animal: ni dignidad, ni libertad, he aquí el bagaje del perezoso».[2] Los cursos de moral laica han repetido machaconamente el valor moralizador del trabajo y han estigmatizado la ignominia de la pereza; la moral individual se ha identificado ampliamente con una pedagogía del «trabajador infatigable», ha glorificado el obstáculo y el esfuerzo entendidos como viáticos de la libertad y de la dignidiad humana.

Esa época ha quedado atrás: el trabajo ha dejado, en lo esencial, de ser considerado como un deber hacia uno mismo. Si bien el esfuerzo y el trabajo no han perdido en absoluto su valor social e individual, ya no se los pregona como fines morales en sí, la perseverancia y la dificultad ya no son socialmente magnificadas, el perfeccionamiento y sus dificultades ya no se conciben como una obligación absoluta relativa al respeto por la humanidad en nosotros. Simultáneamente, ya nadie designa a los perezosos como fracasados, «amargados, descontentos, ruinmente envi-

1. Kant, *op. cit.*, p. 120.
2. Jules Payot, *Cours de Morale*, París, 1904, p. 84.

diosos y a menudo malvados», ya nadie escribe: «Todo perezoso se convierte necesariamente en un mentiroso... Nadie puede contar con el perezoso; no puede tenérsele ninguna confianza, excita una legítima sospecha y debe vigilársele de cerca.»[1] El proceso de edulcoración del deber continúa su camino: es verdad que en la empresa se combate el poco ardor en el trabajo, pero, en la opinión pública, se presta más a la sonrisa que al desprecio, la severidad de los juicios se ha difuminado y ya no es indigno reconocer una débil inclinación al esfuerzo y preferir el ocio al trabajo. La exigencia de productividad se incrementa pero al mismo tiempo el trabajo se libera, al igual que en la relación con el cuerpo, de la idea de obligación interior: no entregarse en cuerpo y alma al trabajo no atenta contra la dignidad de la humanidad en nuestra propia persona, las únicas faltas imperdonables conciernen a las «faltas profesionales» que tienen que ver con la seguridad de los productos y de las personas. El derecho a disponer de la propia vida ha prevalecido sobre el deber incondicionado de abonar las propias disposiciones naturales, los deberes en el mundo del trabajo son, en adelante, relativos a la empresa y al otro, no a la propia persona.

Todavía se fustiga aquí y allá a la «Francia perezosa», pero son, sobre todo, las transformaciones del enmarcamiento y las improductividades de la organización tecnocrática del trabajo las que están a la orden del día. A medida que los imperativos de competitividad y de flexibilidad se hacen más urgentes, el discurso del deber individual obligatorio resulta un arcaismo, reemplazado como está por una cultura centrada en la motivación y la responsabilidad, la iniciativa y la participación. Ya no se trata de inculcar la grandeza del deber personal en sí, sino más pragmáticamente de transformar la preparación de los hombres, de encontrar los «factores de motivación» de «la empresa inteligente». Ya no son los panegíricos de la obligación categórica los que dominan nuestra época, es el discurso de la valorización de los recursos humanos, los «comportamientos deseados», la autoorganización de los equipos, la reorganización de las condiciones de trabajo, los planes de incentivación financiera. Tras un largo ciclo híbrido de

1. *Ibid.*, pp. 84-85.

materialismo tayloriano y de idealismo del deber, la atención recae en la exigencia de lograr la adhesión activa de los empleados rechazando las formas autoritarias del trabajo, tomando en cuenta el «potencial humano». Más que nunca se requiere el esfuerzo y la motivación de los hombres pero, con miras a este fin, la empresa debe comprometerse en reformas de estructuras, en cambiar sus modos de dirección y de remuneraciones: el moralismo del trabajo ha sido relevado por el reformismo organizativo y comunicacional. La realidad efectiva está, ciertamente, lejos de corresponder siempre adecuadamente a los principios proclamados, y nadie ignora que la gestión participativa puede resumirse en una simple manipulación de símbolos. Pero, fachada o transformación real, el *aggiornamento* posmoralista está en marcha: la implicación de los hombres pasa por otros caminos que los del mando autoritario e idealista. Mientras que el acento se pone en las transformaciones a llevar a cabo en las organizaciones piramidales, el trabajo en la empresa se piensa, al menos idealmente, en términos de autonomía y participación. Revalorizando la actividad de los hombres, ampliando sus responsabilidades, inventando fórmulas de cooperación y de redistribución, es como la empresa se afirma capaz de hacer frente a los desafíos de la flexibilidad y de la competencia: el nuevo hechizo de la «movilización de los hombres» no impide en absoluto a la empresa la «excelencia» de haber realizado el giro posmoralista.

En una era hedonista e hipercompetitiva, ya no se lleva la cultura del deber de perfeccionamiento de sí. Ya no creemos en el catecismo de las obligaciones categóricas, se necesita la «pasión del cambio», el gusto por las iniciativas, el riesgo y las experimentaciones ultrarrápidas. Ha acabado la época del deber frío, impersonal y distante, ha llegado la pasión por la innovación, la emoción del dinamismo, el «entusiasmo» de la comunicación abierta. La empresa del «tercer tipo» no exige ya la obediencia incondicional a una ley racional anónima. Recomienda «sentir placer en superarse», estimula a los campeones de la innovación y de la inversión emocional. Según los heraldos de la excelencia, todo acto debe convertirse en signo de iniciativa y de implicación de uno mismo, la empresa debe declarar una guerra total a las inercias y rigideces burocráticas: la obligación moral de perfeccio-

narse ha sido sustituida por la obligación empresarial de ser innovador y flexible, el discurso del deber hacia sí mismo ha sido reemplazado por la pasión hiperrealista de ganar y por la religión de la calidad total. En estas condiciones, no sólo es «paradójica»[1] la neogestión, sino toda la época que se articula fuera del deber: así, cuanto menos deber hacia uno mismo, más prescripciones de logros y de imperativos de movilización; cuanto menos se celebra la obligación interna de perfeccionarse, más exalta la empresa a los ganadores y la voluntad de hacerlo mejor; cuanto más derecho hay a disponer de uno mismo en la esfera íntima, más disponibilidad exige la actividad profesional, más adaptabilidad y compromiso completo de cada uno. La liturgia de la excelencia acompaña la desaparición de la moral individual: ésa es la trampa de la razón posmoralista de la que se deriva el principio de las obligaciones relativas a uno mismo para dinamizar e implicar mejor a los hombres en la empresa, que estimula las pasiones individualistas de autonomía y realización personal para mejor cumplir los objetivos de competitividad de las empresas.

Tras la voluntad, la movilidad

Así como la disolución de la moral individual coincide con la segunda revolución individualista, su apoteosis histórica ha acompañado el primer momento histórico del individualismo democrático, rigorista y disciplinario. El culto del deber hacia uno mismo ha sido expresión del proyecto moderno de separar al hombre de la heteronomia religiosa y tradicionalista, de la voluntad de fundar reglas morales imperativas conformes al ideal de una estricta autonomía humana. Inseparable del proceso histórico de construcción de la autosuficiencia terrenal, la consagración de los deberes individuales lo es a la vez del valor fundamental atribuido, por los modernos, a la formación de la *voluntad* en una época acusada de crear la anarquía de las tendencias, la dispersión de los espíritus, el debilitamiento de las energías. Liberales y

1. Tom Peters, *Le chaos management*, París, InterÉditions, 1988, pp. 462-463.

tradicionalistas, progresistas y conservadores han compartido en gran medida el mismo diagnóstico alarmista sobre el tipo de «hombre actual» dominado por la «astenia de la voluntad», el abandono, las conductas deletéreas. Revitalizando objetivos e ideales superiores, magnificando los deberes absolutos hacia nosotros mismos (higiene, trabajo, ahorro), los modernos se han dedicado a combatir la abulia y la dispersión improductiva, a crear almas más fuertes, más sintéticas y enérgicas, a *educar la voluntad*.

Con seguridad, la empresa moral de reforzar el dominio de sí y la lucha contra las debilidades del individuo no son invenciones modernas. Pero lo que hasta ahora estaba sujeto a un ideal religioso o a modelos singulares propuestos por movimientos filosóficos más o menos marginales se ha convertido en exigencia general de las sociedades modernas, obsesionadas por la degeneración moral y física de las poblaciones, por los peligros de la pereza, de la sífilis y del alcoholismo. El aprendizaje y el refuerzo continuo de la voluntad ya no tiende, como en la moral griega, a separar al hombre de la vida social con miras a una autosuficiencia extramundana, sino por el contrario a integrarlo funcionalmente en el orden colectivo, a asegurar la marcha ilimitada del progreso humano. El objetivo esencial ha llegado a ser la producción de un individuo útil al mundo, maximizador de sus potencialidades, adaptado a la conquista racional del porvenir. Las odas a los deberes individuales deben considerarse como una pieza específica del reconocimiento del mundo, un dispositivo característico de la orientación futurista y constructivista de las sociedades individualistas modernas.

Desarrollar las cualidades de energía y de constancia de la voluntad, difundir nuevos mecanismos de autocontrol, incrementar el dominio de sí, trata, paralelamente al proceso de programación racional y detallada de los cuerpos, de producir «ideológicamente» individuos regulares y disciplinados. El mundo de la disciplina «microfísica» de los cuerpos analizado por Foucault y el de los deberes individuales deben ser colocados de nuevo en la misma configuración social histórica. Es verdad que en un caso la disciplina se lleva a cabo mediante una normalización automática o inconsciente de los cuerpos, mientras que, en el otro, el

fundamento del autocontrol es la libertad de los sujetos. Pero, en los dos casos, se instaura el mismo esquema de la omnipotencia humano-social que pretende autodefinirse, autoconstruirse, autodirigirse de parte a parte, pero también el mismo rechazo a las rectificaciones violentas de los comportamientos, el mismo combate metódico y racional contra todas las formas de despilfarro, de confusión y de anarquía, la misma valoración del control permanente y regular de los individuos, el mismo ideal de optimización de las fuerzas y energías. De esta manera la celebración de los deberes de ahorro y de higiene cotidiana, los himnos al esfuerzo y al trabajo estaban subtenidos por el proyecto de hacer acceder a los ciudadanos a la voluntad templada y perseverante, activa y dirigida hacia un mismo fin. Reforzar la voluntad se ha impuesto como un objetivo pedagógico de primer plano, el remedio adaptado al combate contra los males del mundo caótico moderno. La autoridad de la que se beneficia la moral individual es uno de los síntomas de la fe moderna en la voluntad,[1] pieza constitutiva del imaginario democrático de una sociedad autónoma totalmente a edificar conforme a la única voluntad de los hombres.

El eclipse de la moral individual al que asistimos significa precisamente la salida de la era que sacralizaba la pura voluntad. No es que la voluntad o el esfuerzo ya no tengan crédito social, pero se ha dejado de creer en una educación disciplinario-rigorista de la voluntad. No es profesando los deberes superiores hacia uno mismo como pensamos poder mejorar las energías, sino cambiando la naturaleza del trabajo y las relaciones humanas en la empresa; ya no es la voluntad pura y la regularidad de los caracteres lo que privilegiamos, sino la flexibilidad y la autonomía creadora. Las pedagogías austeras de la voluntad han cedido el paso a las pedagogías comunicacionales de la iniciativa, de la autonomía, del «desarrollo personal»; ya no valoramos el esfuerzo penoso, la constancia, la obediencia categórica, sino la implica-

1. Jules Payot escribe significativamente: «¿No es la energía lo que hace al hombre entero? ¿Acaso sin ella los dones más brillantes de la inteligencia no permanecen estériles? ¿No es el instrumento por excelencia de todo lo que los hombres han hecho de grande y hermoso?», *L'éducation de la volonté*, París, 1911, p. 14.

ción de sí y la capacidad para formarse. El hombre polivalente, apto para reciclarse, adaptarse e innovar ha reemplazado al hombre «introdeterminado»; en el mundo de la incertidumbre y de la complejidad, se necesitan individuos multidimensionales abiertos al cambio y a la comunicación. Inculcar deberes hacia uno mismo tendentes, entre otras cosas, a promover el individuo voluntario, regular, disciplinado ha dejado de corresponder a las necesidades de la sociedad posindustrial. Los valores de autonomía individualista, el hedonismo del consumo de masas y, más recientemente, la competencia económica y las nuevas exigencias de la organización del trabajo, han actuado conjuntamente para crear una cultura en la que el logro individual está en todas partes y los deberes hacia uno mismo en ninguna.

IV. LAS METAMORFOSIS DE LA VIRTUD

De manera paralela a la depreciación social de los deberes individuales, las sociedades posmodernas han renunciado ampliamente a profesar el imperativo incondicional de honrar los deberes de la moral interindividual. En la actualidad son raros los lugares y momentos en que vibre la obligación de consagrar la vida al prójimo: mientras que las conminaciones categóricas a hacer el Bien han sido suplantadas por las normas del amor a sí mismo, los valores altruistas han dejado de ser evidencias morales a los ojos de los individuos y de las familias. En nuestras sociedades, las informaciones, el ocio, los consejos del bienestar están más presentes que la exigencia de cumplir con nuestros deberes «enseguida o nunca». Las lecciones intransigentes de la moral han abandonado el espacio público y privado, el imperativo maximalista del corazón puro, las llamadas a la devoción absoluta, el ideal hiperbólico de vivir para el prójimo, todas esas exhortaciones han dejado de tener resonancia colectiva; en todas partes reina la desvitalización de la forma-deber, el debilitamiento de la norma moral infinita características de las nuevas democracias.

Sin duda las acciones humanitarias ocupan la primera plana de los periódicos y los donativos altruistas alcanzan sumas innegables. Nuestra época redescubre la caridad y los estremecimientos del corazón: los rockeros ofrecen sus decibelios a los «parias de la tierra», las estrellas toman su bastón de peregrino y se comprometen con las buenas causas, la televisión multiplica las emisiones de ayuda. Tras un ciclo dominado por la fiebre política y la desmitificación de los valores, el espíritu de la época hace afluir las

buenas intenciones y la pequeña pantalla, las acciones generosas: la moral ocupa de nuevo el primer plano de la escena.

Sí, pero ¿de qué moral se trata? En casi todas partes está en auge la idea de restauración de la moral sin que nos interroguemos demasiado sobre la naturaleza de ese «regreso». Digámoslo de entrada: si en la actualidad la ética se beneficia con un nuevo período de legitimidad, esto no significa la reinscripción en el corazón de nuestras sociedades de la buena vieja moral de nuestros padres, sino el surgimiento de una regulación ética de tipo inédito. A través de la efervescencia caritativa y humanitaria, lo que actúa una vez más es el eclipse del deber; bajo los viejos hábitos de la moral se organiza en realidad el funcionamiento posmoralista de nuestras sociedades. Lo que con muy poca precisión se llama el «regreso de la moral» no hace sino precipitar la salida de la época moralista de las democracias instituyendo una «moral sin obligación ni sanción» acorde con las aspiraciones de masas de las democracias individualistas-hedonistas.

EL ALTRUISMO INDOLORO

El retraso del ideal altruista

La ética puede estar bajo los focos, pero la opinión pública no oculta su pesimismo. El sentimiento que domina incuestionablemente es el de la descomposición moral: a comienzos de la década de 1980, dos tercios de los europeos creía que la ayuda entre las personas no dejaba de retroceder, el 60 % consideraba que no se debe tener confianza en los demás; en la actualidad, una amplia mayoría de los franceses considera que su país está a punto de volverse racista. Sea cual sea el lugar ocupado por el tema del despertar de la ética a ojos de la opinión pública, son mucho más característicos del momento actual el hundimiento de los ideales y la decadencia moral.

Claro que, en cierto sentido, no hay nada nuevo bajo el sol. Desde hace por lo menos dos siglos, cada generación conjuga con

más o menos virulencia la idea de disolución de los valores y quebrantamiento de las costumbres. Hoy como ayer puede oírse la misma cantinela sobre el mundo moderno entregado a la violencia, al egoísmo, a los conflictos de intereses. Apenas han cambiado las palabras: en el siglo XIX se hablaba de nihilismo, en la actualidad de «barbarie» y permisividad; en el período de entreguerras, Thierry Maulnier acusaba a la Francia «corrompida hasta los huesos» de ser «una nación de estafadores, de eunucos y de granujas», en la actualidad se fustiga al Occidente opulento contaminado por el «espíritu muniqués» y una gran mayoría de los franceses consideran a los hombres políticos corrompidos. Es como si las sociedades modernas no pudieran representarse a sí mismas más que a través de la tragedia de la decrepitud moral, ese eterno regreso de la ideología democrática.

Esta continuidad secular del sentimiento de decadencia no debe, sin embargo, anular los cambios que se han producido. Hasta ahora la crisis de los valores iba a la par con el proyecto voluntarista de rearme moral de los individuos, con el culto del deber y la fe en las pedagogías virtuosas. Se ha pasado una página: la época posmoralista es aquella en la que ya no se cree en la exigencia de una educación moral elevada, en la que inculcar principios morales superiores no es más que un objetivo marginal de la educación dada a los niños. Interrogados en 1989 sobre las dos cosas que sus padres les habían enseñado verdaderamente, chicos de 13 a 17 años colocaban en primer lugar la necesidad de trabajar bien para tener un buen oficio (75 %) y la capacidad de desenvolverse solo en la vida (45 %). El respeto de los principios morales sólo se citaba una vez de cada cuatro. Más que cualquier otro, el imperativo altruista ha perdido su poder de obligación moral y su estatus preeminente en la jerarquía de valores: cuando se les pidió que eligieran, en una lista de 17 cualidades morales, 5 virtudes que desearían ver inculcadas prioritariamente a los niños, sólo el 15 % de los europeos mencionaron el altruismo. La obligación de ayudar y de socorrer al prójimo sólo ocupó el lugar 14 de 17, muy por detrás de la honestidad, la tolerancia o las buenas maneras y se sitúa al mismo nivel que la «paciencia». En Inglaterra, es citada por 4 personas de cada 10, pero por menos del 5 % en España, en Italia, en la R.F.A.; en

Francia, sólo 2 personas sobre 10 la mencionan.[1] «Vivir para el prójimo», que constituía la mayor virtud, se ha convertido en una máxima subalterna que ya no se considera necesaria, en el fondo, proponer como ideal a los niños. Mientras que a comienzos de nuestra década 4 norteamericanos de cada 10 se definían como cínicos, en Francia sólo el 17 % de los estudiantes consideraban el egoísmo como lo más insoportable, muy lejos de la intolerancia (38 %), la soledad (25 %), la pobreza (19 %). La era del posdeber no se contenta con silenciar las normas maximalistas de la obligación moral, socava su legitimidad suprema.

En el momento mismo en que desde todas partes aumenta la angustia de la degeneración moral, nuestra época ya no tiene fe en el imperativo de vivir para el prójimo, en el ideal preponderante del semejante. El individuo contemporáneo no es más egoísta que el de otros tiempos, expresa sin vergüenza la prioridad individualista de sus elecciones. Lo nuevo, aquí está: ya no es verdaderamente inmoral pensar sólo en uno mismo, el referente del yo ha ganado carta de ciudadanía, sea cual sea el entusiasmo suscitado por los shows de la bondad catódica. Es verdad que son numerosos los padres que desean que los maestros puedan volver a dar instrucción moral y cívica. Pero ¿qué significación hay que darle a este deseo cuando se comprueba el hundimiento de la moral en los valores trasmitidos por los padres y la poca autoridad que tiene hoy el deber de consagrarse a los otros? La honestidad, la cortesía, el respeto a los padres: sin ninguna duda. ¿La obligación de darse? ¿El sacrificio propio? Con seguridad, no. En nuestras sociedades, el altruismo erigido en *principio* permanente de vida es un valor descalificado, asimilado como está a una vana mutilación del yo: la nueva era individualista ha logrado la hazaña de atrofiar en las propias conciencias la autoridad del ideal altruista, ha desculpabilizado el egocentrismo y ha legitimado el derecho a vivir para uno mismo. Se sabe que a los ojos de la moral ideal, el yo no tiene derechos, sólo deberes: la cultura posmoralista trabaja manifiestamente en sentido contrario, incrementa la legitimidad de los derechos subjetivos y mina correlativamente la del deber hiperbólico de la devoción. El espíritu de sacrificio, el

1. Jean Stoetzel, *op. cit.*, pp. 27-29 y 40.

ideal de preeminencia del prójimo ha perdido credibilidad: más derechos para nosotros, ninguna obligación de dedicarse a los demás, tal es en términos abruptos, la fórmula del individualismo cabal.

Una ética mínima

Las donaciones efectuadas en beneficio de la solidaridad-caridad se inscriben en ese movimiento posmoralista. En 1987, 1 francés de cada 2 no había hecho ninguna donación a las causas humanitarias en los últimos doce meses. Sumadas todas las categorías, los franceses dan en concepto de ayuda a sus semejantes siete mil millones, o sea, seis veces menos que las apuestas de la Loto y el P.M.U., dos veces menos que los gastos en flores y plantas, cuatro veces menos que los gastos en animales domésticos. La generosidad es principalmente nacional: 1 francés de cada 3 afirma haber dado un donativo a una organización de ayuda al Tercer Mundo en el curso del año transcurrido; pero de los siete mil millones de la caridad-solidaridad, sólo 1,3 mil millones fue dado en beneficio del Tercer Mundo; de los 85 mil millones de dólares recogidos por el conjunto de obras de caridad norteamericanas en 1985, dos mil se dedicaron al Tercer Mundo. Aunque sólo una pequeña minoría de franceses (4 %) considera que debería disminuirse la ayuda al Tercer Mundo, la ayuda privada parece estancarse y aun retroceder: en 1985, cada francés dio 10,6 francos de manera voluntaria para su «prójimo lejano», los donativos privados son 45 veces menos importantes que la ayuda pública, y Francia se sitúa en el puesto número 15 sobre 18 en lo que concierne a los donativos privados y en el 6.° en ayuda pública.[1]

Decir que el ideal ha perdido su lustre no significa que reine el «estado natural» y la indiferencia total hacia el otro. No ayudar a alguien en peligro es una falta grave para una aplastante

1. Esta tendencia es muy desigual según los países: considerando sólo la ayuda privada, los noruegos son 10 veces más generosos que los franceses, los suecos 8 veces, los alemanes 6 veces. Los noruegos dan 100 veces más que los italianos. Sobre estos datos, Charles Condamines, *L'aide humanitaire entre la politique et les affaires*, París, L'Harmattan, 1989, pp. 49-54.

mayoría de personas, las violaciones de jóvenes en el metro no socorridas por los testigos suscitan una amplia indignación. Cada año en Francia hay cerca de 4 millones de donaciones gratuitas de sangre, 2 franceses de cada 3 consideran que habría que aumentar la ayuda al Tercer Mundo, 1 de cada 5 se declara dispuesto a donar dinero regularmente para los países en vías de desarrollo. Lo que está deslegitimizado no es el principio de la acción de ayuda, sino el vivir para el prójimo. El individualismo contemporáneo no es antinómico con la preocupación de beneficencia, lo es con el ideal de la entrega personal: se quiere ayudar a los otros pero sin comprometerse demasiado, sin dar demasiado de sí mismo. Sí a la generosidad pero a condición de que sea fácil y distante, que no esté acompañada de una renuncia mayor. Somos favorables a la idea de solidaridad si ésta no pesa demasiado directamente sobre nosotros: así 2 franceses de cada 3 han podido defender la instauración de una «renta mínima» para los sin empleo, y en plena era Reagan, 3 norteamericanos de cada 5 se pronunciaban a favor de desarrollar los créditos asignados a los programas federales de ayuda a los pobres. Individualismo no es sinónimo de egoísmo: aunque se le haga cuesta arriba la retracción del yo, el individualismo no destruye la preocupación ética, genera en lo más profundo un altruismo *indoloro* de masas. Si la mitad de los franceses apoya cada tanto una causa humanitaria mediante donativos, en contrapartida eso no representa más que 2 millones. Del 47 % de los franceses que hicieron donativos para causas humanitarias en 1987, el 4,7 % dieron más de 500 francos y el 20 % menos de 100 francos. El individualismo posmoralista ha disuelto el ideal de renuncia completa y regular, sólo reconoce la dedicación limitada, principalmente en situación de urgencia, en situaciones excepcionales de vida o muerte. Hemos dejado de alabar la exigencia permanente de dedicación al prójimo, «siempre y en todo momento» decía Jankélévitch: el momento del imperativo categórico ha dado lugar a una ética mínima e intermitente de la solidaridad compatible con la primacía del ego.

El corazón y el show

Aunque ya no se asimila el altruismo con un deber obligatorio, somos testigos de una afluencia caritativa y de ayuda sin precedente orquestada por los media. Band Aid, Restaurantes del Corazón, Téléthon, *reality-shows*: tras los objetos, el ocio y el sexo, los buenos sentimientos han hecho su entrada en la arena mediática, los «empresarios morales» no son sólo las asociaciones caritativas y humanitarias, sino también las cadenas de televisión y las estrellas. Cuanto más se debilita la religión del deber, más generosidad consumimos; cuanto más progresan los valores individualistas, más se multiplican las escenificaciones mediáticas de las buenas causas y más audiencia ganan. La era posmoralista no significa expulsión del referente ético sino sobreexposición mediática de los valores, reciclaje de éstos en las leyes del espectáculo de la comunicación de masas. El hechizo del deber rigorista termina, empieza el reino encantado de los mediashows interactivos de masas. Se perfila una nueva era, que mezcla las tradicionales parejas de oposición combinando generosidad y marketing, ética y seducción, ideal y personalización.

En el *aggiornamento* de las técnicas de caridad, la década de 1980 marca un momento bisagra. A mediados de la década, Bob Geldof tuvo la idea de poner el rock al servicio del Tercer Mundo hambriento: unos cuarenta rockeros ingleses grabaron gratis un disco que vendería 5 millones de copias y conseguiría 8 millones de dólares. En Francia se grabó *Éthiopie, chanteurs sans frontières* (Etiopía, cantantes sin fronteras), que vendió 2 millones de copias; *We are the world* obtendría resonancia mundial. Al mismo tiempo se organizaron inmensos conciertos, megashows y maratones televisivas. En julio de 1985, los conciertos organizados por Band Air en Wembley y en Filadelfia en favor de Etiopía fueron difundidos por mundovisión para cerca de mil millones y medio de telespectadores. «Feed the world»: en 17 horas de concierto televisivo, la operación humanitaria se transformó en «juke-box global», en acontecimiento mediático intercontinental ininte-

rrumpido. Al igual que para el lanzamiento de una película, el concierto en dúplex se acompaña del libro *Live Aid* y de productos derivados (camisetas, programas, carteles), como en el Festival de Cannes, cámaras, periodistas y fans se movilizan; en adelante la caridad se asocia con los decibelios, el humanitarismo con el show-biz; ya no hay causas nobles sin estrellas, ni gran colecta sin sonido.

La era moralista era disyuntiva, la era posmoralista es conjuntiva, reconcilia el oropel y el corazón, los decibelios y el ideal, el placer y la buena intención. Ya no se trata de inspirar el sentido austero y exigente del deber, sino de sensibilizar, distraer, movilizar al público a través del rock y las estrellas. Nada debe estropear la felicidad consumista del ciudadano-telespectador; hasta el desamparo se ha convertido en ocasión de *entertainment*. A través de la reviviscencia caritativa, la que se afirma es la cultura hedonista de masas, la caridad-business no expresa la rehabilitación de la buena vieja moral sino su disolución posmoralista. Hemos ganado el derecho individualista a vivir sin sufrir el aburrimiento de los sermones, todos los focos sobre el espectáculo de las variedades y los desheredados, risas y lágrimas, hasta la moral debe ser una *fiesta*.

Terminada la severidad de la obligación moral, se da paso a los fuegos de artificio de los gestos generosos transformados en ingredientes del espectáculo. La tele-caridad es inseparable de la excitación que procura la grandeza de los buenos sentimientos y el suspense de los tanteos. En ocasión del Téléthon, las donaciones afluyen a ráfagas, se recogen y contabilizan, la centralita está saturada, los récords logrados se muestran cada cuarto de hora: la caridad se ha convertido en uno de los más grandes, de los más mediáticos espectáculos contemporáneos apoyándose en la lógica de la *hazaña*: hazaña de la suma recogida, hazaña de la movilización general. «Olimpiada de la beneficiencia», «maratón del corazón»: hay algo de *competición* en estos nuevos shows filantrópicos que vibran a la espera de los récords, de la curiosidad de las realizaciones humanitarias, de la efervescencia de las acciones continuadas. El maximalismo del deber ha sido reemplazado por el hiperbolismo de las movilizaciones y récords en cifras; el público de los shows de caridad no está cautivado por la moralidad en sí misma sino por la espiral de los gestos del corazón, el espectáculo del trofeo de las donaciones, la excepcional diversi-

dad y condensación de las personalidades generosas de sí mismas, el «atletismo» del compromiso de todos.

La moral rigorista culpabilizaba las conciencias, la nueva conciencia las desculpabiliza con la diversión. Ayer la moral estaba recorrida interiormente por el «espíritu de disciplina» uniforme y autoritario, hoy por una generosidad circunstancial que sólo se manifiesta en ocasión de los grandes infortunios humanos. Las estrellas han reemplazado a los predicadores, los shows a las salmodias virtuosas; en lugar del «tú debes», regular, monótono, incondicional, tenemos conciertos, apelaciones al corazón, solicitaciones humanitarias no directivas y no apremiantes. Lejos de prolongar la «moral de papá» y el espíritu mesiánico-profético del hombre blanco,[1] la beneficencia mediática es posmoralista, funciona como nueva modalidad de *consumo* de masas, estremecimiento de la bondad *live*, «pequeña alegría» participativa, sin ilusión ni esfuerzo. A través de la caridad rock, no hay ningún rearme ideológico de Occidente, ningún reforzamiento de sus valores y sus raíces, sino espectacularización de los valores, el compromiso ético convertido en artilugio. El éxtasis de la solidaridad no tiene nada de etnocéntrico, es *epidérmico*; no es un «suplemento de alma», es espectáculo interactivo; no reactiva sólidos referentes, los hace entrar en la órbita del *entusiasmo* individualista de masas. Sería faltar a la originalidad del fenómeno identificarlo con una herramienta anticrisis al servicio de la libre empresa.[2] La tele-caridad no crea falsa conciencia, legitima y estimula una conciencia ética de «tercer tipo», ligera y puntual, temporal e indolora. La era hierática de la moral ha sido suplantada por su momento *moda*: «Todo lo que he hecho ha sido transformar el hambre en un acontecimiento de moda», declaraba con lucidez Bob Geldof.

Lo que ahora se llaman los *reality-shows* participa de la misma lógica posmoralista. Ni reflujo de valores individuales, ni tampoco deseo de una televisión más cercana a nosotros, el éxito del fenómeno debe relacionarse por una parte con la crisis del espec-

1. Fabienne Messica, *Les bonnes affaires de la charité*, París, Plon, 1989, pp. 119-125.

2. *Ibid.*, pp. 9-24.

táculo de variedades tradicional, terso y artificial, y por la otra con nuevas aspiraciones consumistas, más emocionales y participativas. Nos hemos vuelto reacios a las lecciones de moral perentoria pero golosos de las acciones de generosidad, de *aventuras* valerosas y otros *happy-ends.* Y esto porque en ellos lo real es más cautivador, más imprevisto, más espectacular que en los programas de show-business, porque en ninguna parte el transporte, la autenticidad, el impacto son tan grandes. Victoria del consumo individualista emocional, mucho más que revitalización de las virtudes. Los *reality-shows* ilustran sin duda la falta de adhesión a los grandes proyectos políticos y el volver a centrarse en la acción individual, pero sobre todo la diversificación de la producción y del consumo televisivos: no somos sólo espectadores de ficciones, sino espectadores de actos fraternales reales, hazañas del hombre ordinario, dramas cotidianos. Triunfo del supershow táctil, estremecedor, personalizado y en relieve: en el posdeber, hasta la vida moral real es «reconstituida» y escenificada, hasta los valores superiores reactivan el bienestar de lo propio. Hay una cita de los media con la atmósfera ética del momento, no con el imperativo desgarrador de la obligación moral, el culto del deber se ha metamorfoseado en verdad-minuto, en entusiasmo ético y consumista. Es la hora de las lágrimas en los ojos, de la dramatización de lo vivido, de los impulsos espontáneos y libres del corazón: no de la imperiosa obligación de actuar, sino de la teatralización del Bien; la emoción hiperrealista del público catódico ha sucedido al idealismo de la obligación categórica.

Moral del sentimiento y medios de comunicación

Por uno de esos contrasentidos sociológicos habituales en nuestra época, complace subrayar la nueva autoridad de la moral cuando lo más significativo es el incremento del poder de los media. Lo que hasta ahora determinaba las doctrinas o principios de educación moral depende en la actualidad de *golpes* mediáticos; en nuestras sociedades, son los media los que fijan las causas prioritarias, los que estimulan y orientan la generosidad, los que despiertan la sensibilidad del público; 1 francés de cada 4 efectúa

regularmente donativos para causas humanitarias, pero 1 francés de cada 2 da dinero con motivo de algún hecho que dé lugar a una operación mediática excepcional. ¿Los media, están, pues, a punto de erigirse en nuevas potencias moralizadoras de los individuos? Sería más exacto hablar de un poder de movilización altruista tan poderoso como específico, tan amplio como efímero; las campañas mediáticas sólo resultan eficaces si no son demasiado numerosas ni muy próximas unas de otras. En adelante, las operaciones filantrópicas deben integrar en su lógica el factor saturación y cansancio del público, ya no prescriben el bien incondicional, administran imágenes, motivaciones, periodicidades programadas. Los media no tienen la misma función que las instancias tradicionales de la moral: no crean una conciencia regular, de deberes interiorizados, «gestionan» la opinión pública por intermitencia y escenifican selectivamente los «productos». Esto presenta algunos espinosos problemas éticos. ¿Por qué tal focalización sobre tal causa y no sobre tal otra igualmente digna de interés? ¿Es moralmente justo que una causa, por noble que sea, recoja a través de una excepcional cobertura mediática fondos considerables cuando otras carecen cruelmente de ellos? Los media desencadenan grandes gestos de solidaridad pero correlativamente liberan de compromiso a los individuos: ya hay asociaciones que ven devuelta su correspondencia por sus destinatarios que alegan para ello haber participado en una campaña de ámbito nacional. El proceso de erosión de los deberes continúa: mientras los media apelan periódicamente a los corazones, desculpabilizan las conciencias y trabajan, tal vez subterráneamente, para apartar a los individuos de las obligaciones permanentes de ayuda y beneficencia. El altruismo del posdeber se complace en la distancia: nos hemos vuelto más sensibles a la miseria expuesta en la pequeña pantalla que a la inmediatamente tangible, hay más conmiseración hacia el semejante distante que hacia nuestro prójimo cercano.

La caridad de los medios no culpabiliza, no da lecciones de moral, *conmueve* mezclando el buen humor y los sollozos contenidos, las variedades y los testimonios íntimos, las hazañas deportivas y los niños impedidos. No ya una moral de la obligación, sino una moral *sentimental-mediática*, por todas partes la emoción pre-

valece sobre la ley, el corazón sobre el deber, se trata principalmente de despertar la simpatía emocional del público hacia los desheredados. La cultura mediática y hedonista ha permitido superar tanto la cultura del imperativo categórico como la del interés bien entendido: la moral calculadora del interés personal no corresponde a nuevas kermeses electrónicas en las que los donativos afluyen sin contrapartida, en las que la generosidad es calculada pero finalmente *desinteresada*, lo que culmina es la *moral del sentimiento*, la única compatible con el desarrollo de las costumbres individualistas. Todo aquello que es directivo, todo lo que connota un espíritu de ingerencia retrocede en beneficio de intervenciones de tipo comunicacional y emocional respetando el principio de la libertad de elección de los objetivos tanto como la «espontaneidad» de los sentimientos personales: la ética del deber era obligatoria, la del sentimiento es aparentemente libre, ya no constriñe al individuo con una norma exterior, impersonal y autoritaria. De ahí las paradojas de las democracias que se han desprendido de la incandescencia del deber: cuantas menos normas prescriptivas y métodos intimidatorios, más se incrementa el poder de penetración mediática; cuanto más se apela a la responsabilidad y a la iniciativa de las personas, más extradeterminación de los comportamientos individuales; cuanto más se exalta la autonomía del sentimiento, más programación heterónoma de la generosidad.[1]

Esta «institucionalización» de la moral del sentimiento no se refiere sólo a la inteligencia táctica de los comunicantes, está profundamente arraigada en el desarrollo del universo del bienestar individualista. Lejos de llevar únicamente al egoísmo o al cinismo, la nueva era individualista va a la par con lo que

1. Agreguemos además: cuanto menos espíritu de sacrificio, más capacidad para recoger fondos. El «concierto del siglo» organizado por Ban Aid en 1985 reunió unos 700 millones de francos; en cuatro años, Téléthon ha recogido cerca de 1.000 millones de francos; entre 1981 y 1987, el presupuesto de la caridad-solidaridad en Francia pasó de 1.000 millones a 7.000 millones: de esta suma, las colectas en la vía pública no supusieron más que 100 millones de francos. La era del marketing humanitario y caritativo (mailings, carteles, tele-caridad) es poco exigente para los individuos pero más eficaz, poco rigorista pero más «movilizador» de masas, aunque sea para un caso concreto.

Nietzsche llamaba «la moral de la piedad universal». A fuerza de vivir sin grandes privaciones, el sufrimiento del otro –escenificado– se vuelve intolerable, funciona como una polución o una agresión a la calidad de vida. Si el neoindividualismo significa desculpabilización del egoísmo, está también acompañado de una mayor participación imaginaria y concreta en las desdichas del prójimo, pero sin que esa conmiseración desemboque, sin embargo, en actos ejemplares. Como ya escribió Tocqueville en 1840, «en los siglos democráticos, los hombres se dedican raramente unos a otros, pero muestran una compasión general hacia todos los miembros de la especie humana»:[1] las nuevas condiciones de vida consumista y psicologista no hacen más que acentuar esta tendencia a la identificación epidérmica con el otro, a la repugnancia ante el espectáculo del sufrimiento. Esta revolución democrática de la relación interhumana es la que ha permitido en profundidad la apoteosis de la moral del sentimiento: los individuos se sienten cada vez menos orientados a cumplir deberes obligatorios pero cada vez más conmovidos por el espectáculo de la desdicha del prójimo.

LA BENEVOLENCIA DE MASAS

El voluntariado: una idea que se abre camino

Paradoja suplementaria: mientras que el ideal altruista está socialmente erosionado, se asiste a la extensión y a una nueva legitimización del voluntariado; la cultura neoindividualista no es antinómica con la donación del propio tiempo y con los actos de ayuda y de solidaridad, más bien tiende a favorecerlos. Si bien es verdad que en todos los países el voluntariado no tiene la misma superficie social, es imposible asimilarlo a una forma arcaica del vínculo social: en adelante es una figura típica de la nueva era de la moral.

1. Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique*, París, Gallimard, t. I, vol. II, p. 174.

En Francia, la cifra global de asociaciones en actividad se estima en aproximadamente 600.000. De unas 5.000 por año a principios de siglo, el número de creaciones anuales de asociaciones ha superado la cifra de 10.000 en la década de 1960 y luego ha aumentado de manera casi constante hasta alcanzar los 50.000 de la actualidad. La encuesta realizada por el C.R.E.D.O.C. en 1986 cifra en 1 de cada 2 el número de franceses que participan en por lo menos una asociación y, según el I.N.S.E.E., por 20 millones de adheridos censados, hay cerca de 34 millones de simpatizantes. En este conjunto, en 1983 los clubes deportivos contabilizaban por sí solos 9,3 millones de adheridos, contra 2,2 millones en asociaciones humanitarias. Pero asociacionismo no significa acción: en Francia se considera que, una de cada dos veces el miembro de una asociación es un simple adherido, una de cada tres se trata de un participante activo que no ejerce responsabilidad, y una vez de cada seis de un responsable.[1] De 2 a 4 millones de franceses asumen un compromiso continuo y responsabilidades voluntarias en las asociaciones: su trabajo sería el equivalente al de 500.000 de tiempo completo.

Se sabe que las asociaciones no tienen obligación de contabilizar el trabajo gratuito, por lo cual éste sigue siendo bastante mal conocido científicamente. Al ser así, todo indica, en escala histórica, la amplitud creciente del voluntariado paralelamente a la extensión del sector asociativo: cuantas más asociaciones los exigen, en efecto, mecánicamente, más responsables y voluntarios para hacerlas vivir. En 1975, el Socorro Católico tenía 25.000 voluntarios, en 1984, 52.000, en 1989, 66.000. El Socorro Popular se apoya en cerca de 50.000 «colectores-animadores», la Cruz Roja emplea 100.000 voluntarios. Cerca de 10.000 voluntarios europeos trabajan en países en vías de desarrollo, cada año Médicos Sin Fronteras registra más de 8.000 ofrecimientos de servicio, 30.000 militantes animan en Francia a unos 3.000 grupos que se inscriben en el ámbito de la cooperación voluntaria Norte-Sur.[2] El sector deportivo representa por sí solo 1 millón de

1. François Heran, «Au coeur du réseau associatif: les multi-adhérents», *Économie et statistique*, n.° 208, marzo de 1988.

2. Ch. Condamines, *op. cit.*, pp. 10 y 85.

voluntarios. En 1983, más del 16 % de los franceses declaraba «formar parte de los que dedican una parte importante de su tiempo a compromisos de voluntariado». También las encuestas de opinión indican el deseo social de acciones de voluntariado: un tercio de los franceses que no llevan a cabo ninguna actividad voluntaria desearían dedicarse a una; en 1989, el 18 % de los franceses declaraba estar dispuesto a participar como voluntario en Francia en una organización de ayuda al Tercer Mundo, el 12 % a participar en acciones de desarrollo en un país del Tercer Mundo. La glorificación del ego no ahoga la intención de servir; nuestras sociedades ya no exaltan el altruismo como un ideal obligatorio, pero el voluntariado se beneficia del favor de la opinión.

Además hay que agregar que el voluntariado está menos nítidamente desarrollado en Francia que en los países anglosajones. En una encuesta de 1981 realizada por el comité nacional del voluntariado británico, el 44 % de los adultos declararon haber consagrado una parte de su tiempo a acciones benéficas en el curso del año transcurrido; la colecta de fondos representaba lo esencial del tiempo dedicado. En Canadá, en 1987, más de 5 millones de adultos han consagrado gratuitamente su tiempo a asociaciones, o sea, el 27 % de la población de 15 años o más. En Estados Unidos, cerca de 8 personas de cada 10 están de acuerdo en afirmar que cada cual debería donar su tiempo; en 1985, cerca del 50 % de la población de más de 14 años trabajaba, aunque fuera ocasionalmente, como voluntario en una acción colectiva.

Voluntarios del «tercer tipo»

La percepción social del fenómeno también ha cambiado. Durante mucho tiempo asociado en Francia a las damas de beneficencia, el voluntariado era una actividad poco valorizada, sospechosa de ser una ocupación de las clases burguesas que tranquilizaban la conciencia a la vez que reforzaban la defensa del orden social. Más cerca de nosotros, el desarrollo del trabajo social no ha logrado modificar en profundidad la desconfianza respecto de los voluntarios acusados por los profesionales de aficionados y de competencia desleal con graves consecuencias

para el empleo: en la década de 1970, voluntarios y profesionales aparecen todavía como polos antagónicos en el sector de la acción social; la militancia política o sindical tiene sus títulos de nobleza, el voluntariado sigue estando devaluado con excepción del ámbito sociocultural y deportivo.[1] En la década de 1980 se ha operado un giro: la crisis del Estado-providencia, la valorización de la sociedad civil y la aparición de la gran pobreza han desencadenado un proceso de dignificación de la actividad voluntaria, los Restaurantes del Corazón, las asociaciones caritativas, las organizaciones no gubernamentales han sido llevados a primer plano por los medios de comunicación, el *abbé* Pierre es considerado una superestrella. La incapacidad de las políticas públicas para hacer frente a los problemas de la gran pobreza ha mostrado la necesidad de una cooperación entre niveles públicos y privados, ha retrocedido la idea de que la solidaridad era sólo competencia del Estado. En el contexto de la sociedad dual, el voluntariado ha podido afirmarse como una nueva exigencia de la sociedad, un medio indispensable para colmar las carencias de los gastos sociales del Estado.

Aún hay más. En la raíz del proceso de legitimización del voluntariado en Francia, está el hundimiento de los grandes proyectos políticos y paradójicamente la difusión del *ethos* neoindividualista. Desde que los megadiscursos políticos e ideológicos se han disipado, los valores morales han ocupado el vacío de lo político, la ayuda, la solidaridad inmediata, la beneficencia han sido nuevamente magnificados. El nuevo status del voluntariado está en la encrucijada de la erosión de la fe en el «todo político» y de la espiral de los ideales de autonomía individual. Aunque el voluntariado está en las antípodas del repliegue narcisista, son los valores que consagran al individuo y a su libertad los que han permitido realzar su prestigio. Al principio de redistribución administrativa distante y anónima se ha yuxtapuesto el del compromiso voluntario de colectivos surgidos de la sociedad civil: actitud que ratifica el nuevo lugar simbólico de la iniciativa individual en nuestras sociedades liberales.

1. Dan Ferrand-Bechmann, «Concurrence ou cohabitation entre les bénévoles et les travailleurs sociaux?», *Revue de l'économie sociale*, abril de 1988.

Por otra parte, el voluntariado de masas no es en absoluto incompatible con las aspiraciones y gustos individualistas contemporáneos. Aparentemente el voluntariado se inscribe a contracorriente de los valores dominantes de nuestro tiempo: a la autoabsorción narcisista, opone la ayuda mutua y la dedicación, a la lógica mercantil, la donación y la gratuidad, al enfrentamiento competitivo, el compromiso en favor del prójimo. Con seguridad, la mayoría de personas dedica tiempo a actividades voluntarias declarando actuar en nombre de los grandes ideales humanistas: el amor al prójimo, hacer la vida más humana y solidaria. Pero, más allá de estos referentes, es sobre todo el placer de encontrar al otro, el deseo de valorización social, la ocupación del tiempo libre lo que constituyen las motivaciones esenciales del voluntariado. En Francia, 1 voluntario de cada 2 interviene en el sector deportivo, allí, precisamente, donde la satisfacción personal y el placer predominan sobre la dimensión altruista, 1 voluntario de cada 3 ve en su compromiso el medio de ocupar su tiempo, 6 de cada 10 la ocasión de conocer gente.[1] La sociedad que aísla a los seres y disuelve las redes tradicionales de solidaridad genera la exigencia de reencontrar lazos de sociabilidad y nuevas formas de pertenencia social: el empleo voluntario es precisamente una respuesta a esa necesidad de participación y de integración en una comunidad, funciona como un instrumento de identificación individual y social en una era de descalificación, de erosión de las referencias de la identidad social, de búsqueda de gratificaciones simbólicas. Además, el servicio voluntario permite mantenerse activo, sentirse útil, llenar un tiempo vacío y angustiante para muchos jubilados o pre-jubilados, y esto en el momento en que los progresos de la medicina y el adelanto de la edad de jubilación marcan la entrada en una tercera época de la vida. La ayuda voluntaria elegida es uno de los rostros del individualismo posmoralista y expresa menos la reconducción de los deberes tradicionales que la búsqueda de la convivencia y del desarrollo personal a cualquier edad, menos una presión imperativa que un *estilo de vida* y una opción personalizada. El incremento de las

1. Dan Ferrand-Bechmann, «Deux millions de bénévoles: pour quoi faire?», *Revue française des affaires sociales*, n.° 2, 1987, p. 168.

aspiraciones neoindividualistas no es la tumba del voluntariado, es su estímulo.

La afirmación del yo toma una forma ejemplar en los nuevos grupos de ayuda mutua llamados de *self-help*. En ellos los «desfavorecidos» se convierten ellos mismos en voluntarios, los ciegos se ocupan de su propia persona rechazando la ayuda de los videntes, unos alcohólicos ayudan a otros alcohólicos, homosexuales se ocupan de viejos homosexuales incapacitados, prostitutas de otras prostitutas. El voluntariado no escapa al proceso de fragmentación individualista de lo social: los individuos se adhieren a grupos con objetivos circunscritos y personalizados concernientes a su ser íntimo, la asistencia es a la vez autoasistencia, descubrimiento de sí mismo, afirmación de un particularismo identificador. En la hora del posdeber, la actitud de ayuda mutua deja de poder ser analizada en términos de «normalización burguesa», se combina con las pasiones narcisistas de expresión, de autoformación, de reivindicación particularista. La acción voluntaria no se basa ya en un imperativo universalista rigorista, es *terapéutica* e *identificadora*; el nuevo individualismo no erradica la compasión y el deseo de ayudar a los semejantes, los asocia a la búsqueda de uno mismo.

En el mundo contemporáneo cohabita la desafección hacia las vastas odiseas ideológico-políticas y el deseo creciente de compromisos adquiridos en libertad, específicos, en las acciones orientadas al prójimo. Nueva trampa de la razón: con la promoción del ego y el eclipse del deber, el voluntariado accede a la era de masas; en adelante, del tiempo libre y del deseo individualista de hacer algo con la propia vida es de donde surgen en gran número las nuevas formas de ayuda mutua y de solidaridad. Más allá de todo lo que los diferencia, voluntariado de masas y caridad-business forman parte de la misma cultura posmoralista, testimonian conjuntamente el nuevo poder de lo que Jean-Marie Guyau llamaba «la moral sin obligación ni sanción». En el presente, el deseo de beneficencia no encuentra ya su base en la cultura del imperativo obligatorio, se alimenta principalmente de la espera de un suplemento existencial, de un «exceso de vida».

El posnihilismo

Es grande la tentación de asimilar la cultura del posdeber al grado cero de los valores, a la apoteosis del nihilismo moderno. En la década de 1960, Castoriadis consideraba que las creencias comunes relativas al Bien y al Mal habían desaparecido, «la idea general es que se puede hacer cualquier cosa y que nada está mal con tal de salir bien parados de ello».[1] Un poco más tarde, Baudrillard analizaba la sociedad contemporánea como un sistema sin puntos de referencia en la que todos los valores se conmutan, en la que todo se intercambia en una circularidad sin fin. Aún más recientemente, Allan Bloom escribía que «ya no se es capaz de hablar con la menor convicción del bien y del mal», ya nadie cree verdaderamente en algo, «hay una crisis de valores, una crisis de proporciones inauditas».[2] Los ambientes intelectuales han permanecido largo tiempo fascinados por el escenario nihilista, son siempre el naufragio y el catastrofismo del «todo a hacer puñetas» los que dominan las lecturas de las nuevas democracias.

Pero la realidad social sólo se parece de lejos a ese cuadro apocalíptico. Es falso asimilar el crepúsculo del deber al cinismo y al vacío de los valores: más allá de la erosión o la desestabilización innegable de cierto número de referentes, nuestras sociedades reafirman un núcleo estable de valores compartidos, se establecen en torno a un consenso de valores éticos de base. Sin duda, el conflicto ético es manifiesto en el tema del aborto, sin duda, numerosos problemas bioéticos abren una polémica de fondo, y sólo 1 europeo de cada 4 considera que dispone de principios claros para distinguir el bien del mal. Pero esto no justifica la constatación de depreciación generalizada de los valores. Sondeo tras sondeo se plebiscitan los derechos del hombre, la honestidad, la tolerancia, el rechazo de la violencia. Estamos lejos de la

1. Cornélius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, París, U.G.E., 10/18, t. II, 1979, p. 296.

2. Allan Bloom, *L'âme désarmée*, París, Julliard, 1987, pp. 159 y 170.

fluctuación integral de los valores; «Dios ha muerto», pero los criterios del bien y del mal no han sido erradicados del alma individualista, las ideologías globalizadoras han perdido su crédito, pero no lo han hecho las exigencias morales mínimas indispensables para la vida social y democrática. Los crímenes de sangre, la esclavitud, la crueldad, la expoliación, la humillación, las mutilaciones sexuales, la violación, las sevicias psicológicas y físicas, tantos otros crímenes que suscitan más que nunca la *indignación* colectiva: 9 franceses de cada 10 denunciarían a un vecino que martirizara a su hijo o al que provocara voluntariamente un incendio; 8 de cada 10 a un revendedor de droga o a niños que extorsionaran a sus compañeros. El ideal de abnegación ha perdido su antigua legitimidad, pero lo que afecta a la seguridad y la dignidad de las personas revuelve nuestras conciencias, al público le gusta consumir violencia en los media, pero la condena con extrema severidad en la realidad. Nuestras democracias no están abocadas al nihilismo, el desorden posmoralista está contenido por límites estrictos: sea cual sea el quebrantamiento histórico del «final del deber», la larga continuidad de la tradición moral prevalece sobre la discontinuidad, el sentido de indignación moral no ha muerto. La desaparición del fundamento metafísico de la moral no ha precipitado en absoluto su descrédito, en adelante no se la estigmatiza ya como mentira y estafa, no se piensa en superarla con la «transvalorización de los valores» o la revolución: los derechos del hombre se absolutizan. Cuanto menos se exhorta la obligación suprema, más se refuerza el ecumenismo de la ética democrática; cuanto más se cuestiona la ética, más se fortalece la legitimidad social del tronco común de los valores humanistas.

Sin duda es verdad que muchos fines éticos ven diluirse su realidad eficiente. Con el estallido de los marcos tradicionales familiares y religiosos, con la miseria de los guetos, la propagación de la droga y la progresión de las normas liberales, los deberes en otra época interiorizados pierden su fuerza de obligación. Ya se han agotado los relacionados con la sexualidad, con la muerte voluntaria, con el matrimonio, con el altruismo, con la nación. El respeto al bien del prójimo tampoco ha sido salvado por la onda posmoralista. En Europa, la honestidad se coloca en

primer lugar entre las virtudes que deben inculcarse a los niños, pero gran número de individuos no dudan en declarar que cometerían delitos (robos, fraudes) si tuvieran la seguridad de que quedarían impunes. Sólo 1 francés de cada 5 denunciaría a un ladrón en unos grandes almacenes. En todas partes, las estadísticas de robos y otras agresiones contra los bienes se disparan; progresivamente la prohibición del robo pierde su poder eficaz, socavado como está por el desgarramiento del tejido social, la cultura del estímulo de las necesidades y de los derechos subjetivos. Simultáneamente, numerosos estudios dan la señal de alarma en cuanto a los progresos de la corrupción y del fraude fiscal. En 1979, el fraude representaba el 17 % de la recaudación fiscal francesa; en Estados Unidos, 1 contribuyente de cada 5 defrauda en el impuesto sobre la renta, la administración estima en un 20 % la parte de los impuestos federales no pagados, o sea, para 1989, alrededor de 100 mil millones de dólares. En las sociedades ultracompetitivas dominadas por motivaciones individualistas, desprendidas de la tutela de la Iglesia y de las tradiciones, los individuos están más librados a sí mismos, la búsqueda del interés personal y la obsesión por el dinero minan tendencialmente la autoridad de los deberes.

Sin embargo, si la corrupción, los fraudes y delincuencia contra los bienes aumenta, la criminalidad contra las personas –al menos en Europa del Oeste– está relativamente estacionaria. Algunas reglas han perdido masivamente el poder de controlar los comportamientos: no sucede lo mismo con las normas relativas a las conductas sangrientas. El respeto al bien del prójimo retrocede, pero el proceso de pacificación de los comportamientos interindividuales, propio de las sociedades modernas, continúa, y la hostilidad a los delitos de sangre contra las personas es globalmente más fuerte, más amplia, está más interiorizada que en otra época.[1] Hay que deshacerse de la idea caricaturesca de un mundo en el que todos los criterios se van a pique, en el que los hombres no estarían ya sujetos por ninguna creencia o disposición de naturaleza moral. La socialización del posdeber libera de la

1. Sobre este tema, Gilles Lipovetsky, *L'ère du vide*, París, Gallimard, 1983, pp. 208-240. Traducción castellana en Anagrama, Barcelona, 1986.

obligación de consagrarse a los demás, pero refuerza lo que Rousseau llamaba la «piedad», la repugnancia a ver y a hacer sufrir a un semejante. Y esto no por educación moral intensiva sino parajódicamente por la autoabsorción individualista y las normas para vivir mejor. Más allá de las estadísticas de la criminalidad, la «moralidad de las costumbres» progresa en lo que concierne al respeto a la vida: sociedad posmoralista no significa desaparición de todas las inhibiciones, sino continuidad de la moralización de los individuos por repulsión «sentimental», vivida, hacia las brutalidades, crueldades e inhumanidades.

Tolerancia y extremismo

El proceso posmoralista ha desvalorizado el imperativo de sacrificio personal pero, al mismo tiempo, ha elevado la tolerancia a rango de valor cardinal. En los países europeos, la tolerancia ocupa el segundo lugar entre las virtudes que se desean ver inculcadas a los niños, 1 persona de cada 2 la menciona entre las cinco virtudes consideradas primordiales.[1] La emoción suscitada hace poco por el llamamiento al asesinato de Salman Rushdie al igual que el rechazo masivo por la toma de posición de la jerarquía católica respecto a la película de Scorsese son otras tantas manifestaciones específicas que testimonian la adhesión colectiva a la idea de tolerancia. En 1990, cerca de 4 estudiantes de cada 10 afirmaban que la intolerancia era para ellos lo más insoportable; el 60 % de los católicos practicantes franceses piensan que la Iglesia no debe imponer obligaciones precisas en materia de sexualidad, de aborto o de contracepción. Paralelamente, el principio de laicismo del Estado no es ya seriamente combatido: a lo sumo se ha visto en el caso del velo islámico, el enfrentamiento de dos modelos de laicismo. Uno, intransigente o rigorista, exigiendo una estricta neutralidad en los signos indumentarios; el otro, abierto y pluralista, reconoce el derecho a ciertas diferencias en los establecimientos escolares. La tolerancia, celebrada en el Siglo de las Luces por los filósofos, funciona

1. Jean Stoetzel, *op. cit.*, pp. 27-29.

en la actualidad como un valor de masas que se relaciona tanto con las actitudes sexuales como políticas, religiosas como educativas. Consenso en torno al principio del respeto a las diferencias, que no significa por tanto unanimidad en cuanto a su traducción social e institucional.

Si la tolerancia es una virtud ética, en la realidad social contemporánea se apoya más en una amplia desafección hacia los sistemas cargados de sentido que en una idea de obligación pura. No es por conciencia acrecentada de los deberes hacia los demás por lo que la tolerancia gana en legitimidad social sino por una cultura que descalifica los grandes proyectos colectivos, desplaza el moralismo autoritario, vaciando las querellas ideológicas, políticas y religiosas de cualquier carácter absoluto, inclinando cada vez más a los individuos hacia su propia realización personal. La tolerancia de masas es una virtud indolora, su crédito se alimenta del reflujo de las ideologías heroicas, del eclipse de los deberes de ilustrar, penetrar y convertir a las almas. En las sociedades donde la prioridad es el yo, cada uno puede pensar y actuar a su gusto si no perjudica a los demás, nuestra tolerancia es posmoralista, traduce menos una orden de la razón que una indiferencia hacia el otro, menos un ideal dirigido al prójimo que un movimiento de autoabsorción individualista, menos un deber categórico que un derecho subjetivo. Señalemos de nuevo la paradoja: los valores de la tolerancia predominan cuando reina el culto del ego, cuando desaparece la escuela del deber se consagra el ideal del respeto a las diferencias. La marcha de la moral tiene razones que la razón moral ignora.

La tolerancia reivindicada de nuestros días no es asimilable al relativismo o al escepticismo total como gustan repetirlo los perdonavidas del «alma desarmada». La cultura neoindividualista coincide con una adhesión cada vez más sensible a los valores de libertad privada, todo lo que atenta contra ese principio es masivamente rechazado. Así no se acepta la actitud de los Testigos de Jehová que se niegan a vacunar a sus hijos y se consideran intolerables las escisiones rituales y los matrimonios impuestos. La tolerancia posmoralista no significa hundimiento de los valores y sustitución de todas las creencias, no corresponde a la «ineptitud para el no y el sí» estigmatizada por Nietzsche y a

la ausencia de voluntad denunciada actualmente por los cruzados de la República. El «diferencialismo» posmoderno tiene límites, no todo vale, sólo hay «interpretaciones» equivalentes: la conciencia individualista es una mezcla de indiferencia y repugnancia a la violencia, de relativismo y de universalismo, de incertidumbre y de absolutidad de los derechos del hombre, de apertura a las diferencias «respetables» y de rechazo de las diferencias «inadmisibles». El relativismo integral no es más que una posición de escuela defendida en los panfletos y disertaciones filosóficas: en lo real social, la fluctuación de las convicciones marca el paso allí donde el núcleo mínimo de la ética democrática se bate en retirada.

Aumenta la tolerancia en materia de sexualidad y de vida familiar, de religión y de opiniones políticas. Se detiene allí donde los bienes, las personas y las libertades están amenazadas. De este modo las opiniones públicas son ampliamente favorables al mantenimiento o al restablecimiento de la pena de muerte; de este modo el homicidio en legítima defensa es el acto que suscita el juicio más indulgente de los europeos: sólo 1 de cada 4 franceses condena absolutamente a las personas que hayan matado a un atracador pillado infraganti; para los jóvenes, herir a un asaltante que se introduce en la propia casa es menos grave que robar un auto. Otras tantas actitudes que ilustran la primacía de los derechos subjetivos sobre los deberes superiores de la moral y *el desarrollo de una cultura moral disociada que yuxtapone permisividad* e intransigencia punitiva, indulgencia liberal y dureza represiva. No hay deslizamiento alguno hacia la nivelación de valores, sino redistribución social de lo permitido y de lo prohibido, aligeramiento de los juicios morales relacionados con el suicidio o con la vida sexual, con el aborto o la prostitución, pero persistencia de la severidad hacia las diferentes formas de violencia y delincuencia. No asistimos ni al hundimiento de la voluntad ni al laxismo de la opinión, sino a la edificación de una conciencia simultáneamente tolerante y dura.

Si el respeto a las diferencias figura en el hit-parade de los valores, nada impide sin embargo que la xenofobia se trivialice en las mentalidades y comportamientos de la vida cotidiana. En 1990, 4 franceses de cada 10 reconocían que experimentaban a

menudo u ocasionalmente sentimientos racistas, 8 de cada 10 consideraban que los comportamientos de algunos a veces podían justificar que se tuvieran respecto de ellos reacciones racistas. Mientras que la extrema derecha se instala duraderamente en el paisaje político francés, la noción de «umbral de tolerancia» está de moda, las intenciones antisemitas vuelven a la escena pública, se profanan tumbas judías, numerosos franceses se declaran hostiles a la construcción de mezquitas en sus barrios. Lo más significativo del fenómeno no es tanto el incremento de la xenofobia como la erosión de la prohibición racista que se ha beneficiado de una fuerte legitimidad desde el final de la Segunda Guerra Mundial. Ha caído una barrera, el discurso social exhibe en adelante un derecho suplementario: tras el tabú del sexo, el tabú racista se ha desmoronado, continúa la marcha individualista que reivindica el derecho a «decirlo todo», a despreciarlo todo, a «negarlo» todo, incluso la verdad histórica de los hechos. Si la deslegitimización parcial de la prohibición racista señala un frenazo en la lógica liberal emancipadora y universalista, no deja de ser una de las manifestaciones radicales, duras, del neoindividualismo que se libera de las antiguas presiones ideológicas y morales. En la actualidad, la reivindicación individualista trabaja en la ampliación de los derechos de cada uno tanto como en la negación parcial de los ideales humanistas.

Sea cual sea la realidad de la xenofobia actual, ésta no podría justificar los discursos apocalípticos que esgrimen el espectro de entreguerras. Se han producido grandes cambios en la relación social con el otro de «raza» o de religión: en la actualidad, cerca de 9 franceses de cada 10 declaran que si un candidato a la presidencia perteneciera a la comunidad judía eso no cambiaría en nada su voto, los franceses que sostienen la idea de que los judíos no son ciudadanos como los demás son netamente menos numerosos que al terminar la guerra; el asunto Carpentras y la condena unánime que lo siguió al menos han mostrado los límites del antisemitismo en Francia. Los éxitos electorales del nacional-populismo no deben ocultar el hecho de que la violencia antisemita y xenófoba sólo raramente es extrema, es más puntual que general, más reconcentrada que agresiva, más simbólica que dirigida contra las personas. Y en esto reside lo nuevo: mientras

se asiste a un recrudecimiento de las amenazas, graffitis, insultos, octavillas, profanaciones de tumbas, las acciones abiertamente violentas de carácter xenófobo o racista siguen siendo minoritarias. El odio social hacia el otro se dirige más a los símbolos que a las personas, más a los muertos que a los vivos. La prohibición sobre la intolerancia verbal ha sido parcialmente levantada, no así la de sangre, es como si el antisemitismo y la xenofobia hubieran sido ganados también ellos, por el proceso de «pacificación» de las costumbres y de deslegitimización de la violencia física coextensiva al reino del neoindividualismo.

Simultáneamente, el «racismo» contemporáneo se ha liberado de la temática de la superioridad de la raza, ya no está arraigado en una visión no igualitaria y dominadora de los hombres. A escala histórica, el cambio ideológico es decisivo, el otro de religión o raza ha perdido su carácter sustancialmente desemejante; la dinámica de la igualdad democrática ha cumplido su obra, el otro, en adelante, tiene una «identidad cultural», ya no es un ser ontológicamente inferior. Aunque es verdad que se asiste a manifestaciones crecientes de alergia a las pieles oscuras lo que resurge no es el racismo clásico: la hostilidad declarada no se acompaña de llamadas a los pogromos, de objetivos exterminadores, de negación de la humanidad del otro, se cuestiona menos la diferencia racial, cultural o religiosa en tanto tal que los problemas sociales engendrados por las nuevas oleadas de inmigración. El porvenir de nuestras democracias no está en la resurrección de la ideología racista triunfante, ni ya en el incremento de una tolerancia universal y radiante: está en la inscripción de nuevas formas de divisiones y de segregaciones, de ignorancia y de indiferencia interraciales sin que se cuestione el principio democrático de la igualdad de los derechos de los ciudadanos y de la igual dignidad de los hombres. Las democracias inventan nuevas exclusiones fuera de cualquier sistema de legitimización, los guetos se cierran sobre sí mismos mientras que la sociedad está «abierta», las discriminaciones raciales o étnicas se reproducen aunque los derechos del hombre estén en su apogeo. La excomunión racial ostentosa ha sido reemplazada por la *distancia* de unos grupos respecto de otros; el aborrecimiento racial histérico por una *indiferencia* individualista más o menos teñida de hostilidad y

a veces de violencia. La dinámica de segregación social sigue su curso, y crea no tanto un estado de guerra incandescente como un estado de delincuencia y de *extranjeros de igual ciudadanía.* Si la relación con el otro no es ya la inhumanidad clamorosa de antaño, se ha avanzado poco en la vía humanista del «nada de lo humano me es ajeno».

El «retorno de lo religioso» a menudo se analiza como otro signo de la propensión a la intolerancia de nuestras democracias. El empuje del integrismo cristiano ha dado lugar a atentados contra las clínicas que practican abortos, a una cruzada contra la píldora abortiva R.U. 486, a incendios en las salas que proyectan filmes considerados blasfemos para la religión. Las otras grandes religiones monoteístas, no se han quedado al margen de esta reactivación de las tradiciones sacras: fundamentalismo musulmán que no reconoce más referente para organizar la ciudad de los hombres que el Corán, integrismo judío que prohíbe especialmente los matrimonios mixtos o niega la circuncisión a los varones cuya madre no es judía. A los que se agrega la proliferación de sectas religiosas detentadoras de una verdad absoluta, que exigen la sumisión integral de los discípulos, y practican una colonización espiritual de carácter totalitario. Evidentemente, todas las manifestaciones de esta nebulosa «revivalista» o sectaria no son equivalentes y no tienen el mismo impacto en todas partes del planeta. A pesar de todo, un conjunto heteróclito de creencias y de prácticas devuelve, en el interior mismo de nuestras democracias, la prioridad a la tradición contra la libertad individual, exige la sumisión radical a la ley, redefine la identidad religiosa en términos de sangre y de comunidad cerrada, de ultraortodoxia y de excomunión, a contracorriente de los valores individualistas, laicos y tolerantes.

Sin embargo, la tendencia más acusada de las democracias va manifiestamente en contra de esta reafirmación fundamentalista, está por la emancipación de los espíritus respecto de las prácticas, pertenencias y dogmas religiosos. Sólo un 1 % de los católicos se confiesa una vez por mes, menos del 10 % asiste regularmente a la misa dominical. ¿Reviviscencia de la ortodoxia religiosa? Sólo 1 joven creyente de cada 4 considera que hay que aceptar la religión en su totalidad, el 70 % de ellos afirma que algunos

puntos de la religión cristiana les molesta, 3 católicos practicantes regulares de cada 5 piensan que uno puede considerarse católico y aceptar el principio de un desacuerdo con las declaraciones oficiales del papa. Al emanciparse de las autoridades oficiales, las visiones religiosas se desestructuran, se vuelven más fluidas, se alinean en la lógica individualista del *self-service* y del pluralismo de las pertenencias. De manera simultánea las creencias se organizan más en función de una búsqueda de sí mismo personalizada mezclando, aquí y allá, tradiciones de Oriente y de Occidente, espiritualidad y esoterismo, absoluto y salud holística, meditación y relajación, misterios y terapias del cuerpo. La búsqueda de una verdad personal y sincrética reemplaza los dogmas recibidos, la «expansión de la conciencia» al dirigismo de las almas, la autenticidad a la regla. He aquí la era de las religiones en *kit* coronadas por el yo, alejándonos tanto del mundo de la intolerancia religiosa como de un universo racional liberado del sentido del más allá.

Pero la dinámica social de los valores liberales no ha impedido la aparición de movimientos que se definen por el espíritu sectario e intolerante. Y esto es lo más asombroso: en el momento en que el principio de libertad individual se anexiona ampliamente las esferas de la vida privada y pública, hay individuos que niegan explícitamente su valor para ellos mismos y a veces para los demás. En la era hiperindividualista, la autonomía subjetiva se manifiesta para la gran mayoría mediante la devaluación de las autoridades externas a la propia voluntad, pero, para algunas minorías, por la renuncia voluntaria a la libertad de conciencia. Que nadie se engañe, ese neofundamentalismo no reconstituye en absoluto el universo antiguo de la tradición, todavía es una figura de la libertad individualista, una búsqueda de identidad, una *opción* cuya característica es unir la autoridad de los dogmas y la sumisión a la comunidad. En nuestros días, la construcción del yo pasa también por la negación de la autonomía y el rechazo del hedonismo liberal. El hipermercado individualista no hace sino dotarse de un estante suplementario de «productos»: a través del despertar de los diferentes integrismos, lo que prevalece es la lógica individualista, ampliando aún más la gama de las elecciones y líneas de vida, permitiendo adoptar los valores y estilos de

vida más antinómicos. Incluso lo que se opone frontalmente al espíritu de libertad tiene su lugar en nuestras sociedades, hasta la «servidumbre voluntaria» forma parte de la oferta global: más allá de esta denegación manifiesta del principio individualista generado por el malestar del estado social posmoderno, en lo más profundo, está la expansión de su lógica polimorfa, creación de un área de *superlección* hasta en la esfera de los sentidos.

En las democracias abiertas, resurgen los movimientos religiosos «duros», pero minoritarios. Tolerancia de las masas refractarias a las manifestaciones violentas y autoritarias, extremismo dogmático de los márgenes: lo que es más significativo es la fuerte estanqueidad existente entre esos dos polos, la impermeabilidad de las mayorías silenciosas a las presiones ultras. Los movimientos radicales se revelan incapaces de abarcar el todo colectivo, de arrastrar tras sus pasos a las masas afectas a valores de autonomía y prudencia. Los márgenes extremistas agitan las democracias en la superficie, poco en la profundidad, pero ya ninguna corriente mística está capacitada para apartar a la sociedad civil de su fuerte inclinación, los extremismos sacuden a la opinión en todas partes pero fracasan al intentar subvertir el *ethos* del individualismo tranquilo, ampliamente tolerante de la gran mayoría.

V. EL ORDEN MORAL O ¿CÓMO DESEMBARAZARSE DE ÉL?

¿Quién no ve que nuestras sociedades en la actualidad están a mil leguas de la época despreocupada, romántica, desmelenada de la contracultura y de la utopía anticapitalista? Se quería «cambiar la vida» y hoy celebramos la empresa y la excelencia profesional; se ponía en la picota a la familia burguesa y ahora la colocamos en la cumbre de los valores; se identificaba progreso humano y derecho de las mujeres a disponer de su cuerpo y ahora se cuestionan las legislaciones liberales sobre el aborto; se cantaba *La Internacional* y se soñaba con comunidades en ruptura, y hoy tenemos la «identidad nacional» y nos remitimos al «derecho de sangre». Sin duda, somos testigos de un amplio giro cultural, de una reafirmación de referentes a tal punto marcados por el sello del conservadurismo que algunos no dudan en señalar el nombre del peligro que ven apuntar: el regreso al orden moral.

Fue a comienzos de la III República cuando hizo su primera aparición un régimen explícitamente de «orden moral». Su objetivo fue restaurar el principio monárquico y restablecer los valores católicos tradicionales: se prohíbe la conmemoración del 14 de julio, así como los entierros civiles, los bustos de la república son retirados de los ayuntamientos del sur de Francia. Más tarde, la «revolución nacional» del gobierno de Vichy retoma la antorcha fustigando el «relajamiento moral» de los franceses, la vieja divisa de la república es reemplazada por «Trabajo, familia, patria». En su lógica profunda, el orden moral se constituye como reacción contra la cultura individualista, democrática y materialista heredera de la Revolución Francesa,

acusada de estar en la raíz de la decadencia, de la derrota, del régimen de irresponsabilidad del país. Sólo una gran revolución de los valores que corte el camino al «espíritu de goce» y devuelva plena dignidad al espíritu de sacrificio y de disciplina se considera que puede salvar la patria del naufragio. Toda la retórica del orden moral se basa en la condena redhibitoria del individualismo «disolvente» de los derechos del hombre y la exaltación concomitante de la primacía de los deberes respecto de las comunidades orgánicas, sean éstas familiares, nacionales o profesionales. Trabajo, familia, patria: la trilogía afirmaba solemnemente la primacía de las obligaciones sobre los derechos individuales, las prioridades del esfuerzo sobre los valores de goce y de la obediencia sobre las reivindicaciones.

Esta ofensiva contra los principios modernos liberales y democráticos no debe ocultar la continuidad histórica en la que, paradójicamente, se inscribe la empresa de regeneración moral a través del trabajo, la familia y la patria. Durante el siglo XIX y hasta la Segunda Guerra Mundial, todos estos referentes fueron ampliamente resaltados por las corrientes de pensamiento más diversas; los deberes del trabajador, del padre, del ciudadano se beneficiaron de una preeminencia sin igual, en todas partes los derechos individualistas fueron contrarrestados y muy a menudo dominados por las obligaciones morales y colectivas. Desde este punto de vista, el orden moral señala más que períodos y regímenes políticos específicos, no ha dejado de acompañar el primer momento histórico del individualismo moderno preocupado por restablecer la moralidad pública e individual mediante la afirmación de los deberes primeros del individuo respecto de la colectividad.

En estas condiciones ¿se puede hablar de orden moral respecto de nuestras sociedades cuando precisamente éstas tienden a disolver la idea de deuda hacia la totalidad del colectivo, cuando el valor de la renuncia de sí mismo está caduco, cuando los placeres, ocios y derechos subjetivos son cotidianamente estimulados y magnificados? La misma matización puede hacerse del adjetivo «nuevo», la idea de orden moral oscurece más que aclara la comprensión del presente. No hay duda de que existen signos de orden moral –las amenazas contra el derecho al aborto son

una ejemplar ilustración–, pero esto no basta para evocar un regreso al orden moral, ya que es verdad que en adelante nuestras sociedades se ven arrastradas por un proceso sistemático de debilitamiento y deslegitimización del espíritu del deber. Es indudable que la atención a los temas morales no se refuerza: todavía es necesario precisar que ese despertar ético significa impulso de una moral individualista indolora y en absoluto restablecedora de una moral del sacrificio. ¿Hacer entrega de su persona? ¿Quién no ve la devaluación sufrida por ese ideal? ¿Sacrificarse por una causa colectiva superior? ¿Quién lo pide? Tenemos que comprender la suerte actual de la ética sin rebajarla al modelo tradicional de la primacía de las obligaciones supremas hacia lo que nos supera. ¿Habéis dicho «orden moral»? En 1987, sólo el 14 % de los franceses declaraban ser favorables a la divisa «Trabajo, familia, patria».

FAMILIA QUERIDA

La familia a la carta

Hace poco, la familia era objeto de acusaciones vehementes, una juventud ávida de libertad la asimilaba a una instancia alienante, una movilidad rebelde a una estructura reproductora de relaciones de propiedad y de dominación represiva. Giro de 180 grados: en la actualidad en el hit-parade de los valores, la familia ha dejado de ser esa esfera de la que se buscaba escapar lo antes posible, los jóvenes cohabitan cada vez más tiempo con sus padres, el *cocooning* convertido en estrella, los adolescentes en su gran mayoría declaran que se entienden correctamente con sus padres.

La familia es la única institución por la cual una gran mayoría de los europeos declaran estar dispuestos a sacrificar todo, incluida su propia vida;[1] en 1987, 7 de cada 10 franceses afirmaban que

1. Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 123.

la familia es el único lugar donde uno se siente bien y tranquilo,[1] más de 8 sobre cada 10 jóvenes franceses consideraban que sus padres cumplían muy bien o bastante bien con sus roles; sólo 1 francés de cada 10 estaba de acuerdo con la afirmación «la gente ya no debería casarse»; a comienzos de nuestra década, 6 estudiantes de cada 10 declaraban que les gustaría que sus hijos vivieran la misma experiencia familiar que ellos. «Familia, os odio» sólo había sido un grito provisional, un paréntesis de protesta ya cerrado.

Es necesario precisar que esta «rehabilitación» de la familia no significa en absoluto un regreso a los tradicionales deberes prescritos por la moral burguesa y religiosa: en las sociedades contemporáneas, celebramos la familia pero bastante menos las obligaciones incondicionales. Se sabe, en efecto, que después de un ciclo de fuerte regresión, el número de matrimonios en Francia está de nuevo en ligera alza,[2] pero, al mismo tiempo, aumentan los divorcios, las uniones libres y los nacimientos fuera del matrimonio; más aún, ninguno de esos comportamientos es colocado ahora al margen de la sociedad. El culto a la familia se ha vaciado de sus antiguas prescripciones obligatorias en beneficio de la íntima realización y de los derechos del individuo libre: derecho al concubinato, derecho a la separación de los cónyuges —sólo el 4 % de los franceses se declaran contrarios al principio del divorcio—, derecho a la contracepción, derecho a la maternidad fuera del matrimonio, derecho a la familia poco numerosa, ya no hay deber estricto que domine los deseos individuales. ¿Quién se expondría en nuestros días al ridículo de declarar a semejanza de la propaganda de Vichy: «Temed un día tener que ruborizaros ante vuestros propios hijos si sólo tenéis uno o dos»?

1. Lo que no impide que el 10 % de las parejas estén afectadas por la violencia: 2 millones de francesas son golpeadas, en un momento u otro de su vida, por sus cónyuges.

2. Incremento muy relativo: el número de matrimonios celebrado en Francia es actualmente de 4,8 cada 1.000 habitantes, contra 7 en 1965. La tendencia más fuerte es la del retroceso de la institución del matrimonio: entre 1972 y 1988, el número de matrimonios en Europa occidental ha caído en un 20 %. Si la tendencia actual continúa, en 2010 el 28 % de las francesas de 50 años y el 45 % de las suecas no estarán casadas.

En el momento en que el número de familias numerosas decrece, en que el derecho a la contracepción sólo es cuestionado por una minoría de creyentes, aparece una nueva moral doméstica: casarse, permanecer unidos, traer hijos al mundo, todo esto está libre de cualquier idea de obligación imperiosa, el único matrimonio legítimo es el que dispensa felicidad. Pese a cotizarse otra vez en la bolsa de valores, la familia no se ha convertido en una institución posmoralista, reciclada por la lógica de la autonomía individualista.

¿Qué queda de la moral familiar tradicional en la era de bancos genéticos, de embriones congelados, de inseminación artificial y de fecundación *in vitro*? En muy poco tiempo, esos métodos, literalmente, han trastocado los conceptos tradicionales de filiación, de paternidad y de maternidad: una mujer puede ser fecundada por un genitor anónimo o por un hombre muerto, la mujer genitora y la mujer gestadora pueden estar disociadas, la madre de una mujer puede traer al mundo al hijo de su propia hija. Con las nuevas técnicas de reproducción, la procreación de un hijo sin padre, la maternidad y la paternidad sin relación sexual se han vuelto posibles. No asistimos al resurgimiento del orden familiar sino a su disolución posmoralista, no es el deber de procrear y de casarse el que nos caracteriza, es el derecho individualista al hijo, aunque sea fuera de los lazos conyugales. En 1985, 1 de cada 2 franceses consideraba que las parejas que vivían en unión libre debían poder beneficiarse de las nuevas técnicas de procreación, 4 de cada 10 estimaba que eran legítimas aplicadas a las viudas o a las mujeres solas; en España, las mujeres solteras pueden tener acceso a la procreación médicamente asistida; en los Países Bajos, las mujeres vírgenes u homosexuales tienen derecho a técnicas de inseminación artificial. La procreación artificial hace estallar las normas estables del orden familiarista, precipita el reinado individualista del niño y de la familia de autoservicio.

En Francia han nacido ya 30.000 niños de padre no conocido por inseminación artificial con donante, 1 de cada 200 niños es concebido en la actualidad fuera del cuerpo de la madre. Disolución de la ética familiar tradicional, exacerbada además por el diagnóstico prenatal que permite a los futuros padres conocer y elegir el sexo del niño por aborto selectivo. Cada vez más los

médicos y los genetistas responden ahora favorablemente a la demanda de los padres deseosos de conocer el sexo de los fetos y esto, en nombre del principio de libertad individual en el ámbito de la reproducción.[1] El orden moral proclamaba la primacía de los derechos de la familia sobre los del individuo; es manifiestamente lo inverso a lo que lleva a cabo el orden posmoralista coincidente con la familia consumista, el niño a medida, el «equilibrio» voluntario de la familia en función del sexo del hijo y tal vez muy pronto de otras características.

Lejos de ser un fin en sí, la familia se ha convertido en una prótesis individualista en la que los derechos y los deseos subjetivos prevalecen sobre las obligaciones categóricas. Durante mucho tiempo los valores de autonomía individual han estado sujetos al orden de la institución familiar. Esa época ya ha pasado: la potencia centuplicada de los derechos individualistas ha desvalorizado tanto la obligación moral del matrimonio como la de procrear en gran número. Los padres reconocen ciertos deberes hacia sus hijos: pero no hasta el punto de permanecer unidos toda la vida y sacrificar su existencia personal. La familia posmoralista es pues una familia que se construye y reconstruye libremente, durante el tiempo que se quiera y cómo se quiera. Ya no se respeta la familia en sí, sino la familia como instrumento de realización de las personas, la institución «obligatoria» se ha metamorfoseado en institución emocional y flexible.

Los diversos males que acompañan el desarrollo de la familia «consumista» han sido ampliamente subrayados: drama del divorcio, «deshumanización» de las nuevas técnicas de procreación, desaparición de la figura del padre, crisis de las señas de identidad del niño. A lo cual se agrega, en otro nivel, demográfico esta vez, los peligros colectivos unidos a la caída pretendidamente catastrófica de las tasas de fecundidad observable desde comienzos de la década de 1970: no reemplazo de las generaciones, pérdida de la identidad nacional y, claramente, para algunos, «autogenocidio», «suicidio colectivo» de las naciones. ¿Pero los datos demográficos están realmente de acuerdo con este sombrío cuadro?

1. Dorothy C. Wertz y John C. Fletcher, «Le choix du sexe: une connaissance fatale», *Esprit*, noviembre de 1989.

Puede dudarse. Por una parte, la población francesa vive desde hace medio siglo el más fuerte crecimiento demográfico de su historia: desde el final de la guerra la población ha aumentado en un 40 % y actualmente nacen más de 750.000 niños por año; aun sin ninguna migración, desde 1945 la población francesa habría aumentado en 11 millones de personas.[1] Por otra parte, desde hace alrededor de cinco años la «descendencia final» se ha estabilizado en Francia alrededor de 2,1 hijos por mujer, tasa que por sí sola asegura la renovación de las generaciones. Sin duda hay menos familias numerosas que antes, pero simultáneamente hay cada vez más parejas que tienen más de un hijo, a diferencia del período de entreguerras. Sin duda, las tasas de fecundidad bajan entre las mujeres jóvenes, pero aumentan entre las mujeres de más edad que tendencialmente retardan los nacimientos de los hijos deseados.[2] No hay ninguna tendencia acusada e irrefrenable a una fecundidad a la baja: la dinámica neoindividualista no significa rechazo del hijo, sino el hijo cuando se quiera y en el número que se quiera. Aunque se observe, en ciertos países europeos, un decrecimiento del «índice coyuntural», nada indica que se trate de un proceso de larga duración, inevitable e irreversible: cuando el retraso de la maternidad se estabilice, el índice tendrá todas las posibilidades de remontar, a semejanza de como lo ha hecho en Suecia donde ya ha llegado a más de 2. En el fondo se trata, tanto en la natalidad como en la sexualidad, de que el universo de la autonomía individualista no cortocircuite todas las regulaciones, funcione más como un «desorden homeostático» capaz, llegado el caso, de asegurar la renovación de la población al margen de cualquier moral natalista.

Es una visión muy reduccionista asimilar el individualismo del posdeber a la mónada narcisista sin más deseo que el yo puro. Sea cual sea la amplitud del culto a la autonomía, la salud, la juventud, las parejas desean y tienen estadísticamente entre 2 y 3 hijos: las pasiones narcisistas no contradicen en absoluto el deseo de tener hijos, de hecho en número «medio». Ni 1 niño, ni 4 o 5:

1. Sobre estos datos, Hervé Le Bras, *Marianne et les lapins*, París, Olivier Orban, 1991.

2. Este punto es ampliamente destacado por Hervé Le Bras, *op. cit.*

esa elección ilustra típicamente que en el individualismo posmoralista no se trata ya de «sacrificar» la propia vida íntima o profesional con nacimientos multiplicados, pero que tampoco es cuestión de privarse de las variadas alegrías de tener hijos. Ganar en «todos los planos», «llevar a buen término» la vida profesional al mismo tiempo que la familiar. Aunque la cultura neoindividualista puede hacer oscilar los índices de fecundidad, no es asimilable a una máquina de guerra orientada contra la natalidad, en una época en la que precisamente no se quiere renunciar a nada y en la que el hijo forma parte integrante de la calidad total de la existencia. Los deseos individualistas librados a sí mismos son sinónimo de «caos organizador», no de *«baby krach»*.

Derechos de los niños, deberes de los padres

El proceso histórico que asegura la supremacía de los derechos individuales afecta incluso a la idea de respeto y de devoción filial. El quinto mandamiento goza siempre del beneficio de una amplia autoridad: más de 6 de cada 10 europeos piensan que los hijos deben amor y respeto a sus padres, cualesquiera sean sus cualidades y defectos. Pero también en este caso lo más significativo es la distancia entre los ideales proclamados y la realidad social efectiva. En la actualidad, la educación de tipo liberal-psicológico y los valores de libertad individual actúan en la reducción y aun en la destrucción del sentido de los deberes filiales: ya no se educa a los niños para que honren a sus padres sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de su vida y de sus afectos. ¿Qué sentido darle a la noción del deber de obediencia filial cuando en materia de profesión, de matrimonio, de residencia, de educación de los hijos, sólo reconocemos el principio de la libertad individual? En una sociedad basada en la expresión y en la afirmación de la personalidad individual, el culto inmemorial de los padres pierde irremediablemente su fuerza, cada uno se reconoce libre y vive en primer lugar para sí mismo. El sacrificio de sí en beneficio de los deseos de los padres ya no tiene legitimidad social, el sentido de la piedad filial ineluctablemente retrocede dando lugar, en el

mejor de los casos, al «cada uno a lo suyo», y en el peor, a la violencia. Mientras que en Estados Unidos se han formado asociaciones de padres golpeados, en Noruega, Canadá, y también en Estados Unidos, 1 persona de edad de cada 5 sería víctima de sevicias psicológicas y explotación financiera en el seno de su familia, y del 2 al 5 % sufrirían violencias físicas. Sin duda ésta es una tendencia extrema: en la actualidad los padres de edad viven solos, se apagan en los «morideros» o en las casas de la tercera edad. Como en *Que viva Italia* de Dino Risi, van a esperar la muerte en un asilo de ancianos.

Pero el proceso de erosión de los deberes tiene sus límites. Nada hay más escandaloso, en nuestros días, que no querer a los hijos, no preocuparse por su felicidad y por su futuro. Aquí se detiene la carrera del individualismo narcisista: el derecho a la autoabsorción subjetiva no llega hasta desacreditar el principio de las obligaciones de los padres: cuanto más terreno ganan los valores individuales, más se refuerza el sentimiento de los deberes hacia los hijos; cuanto más periclita el espíritu de obligación hacia la «gran sociedad», más gana en autoridad la noción de responsabilidad hacia los «pequeños». Ninguna otra obligación moral «positiva» se beneficia sin duda de una legitimidad tan fuerte: la era posmoralista debilita globalmente los deberes, pero amplía el espíritu de responsabilidad hacia los hijos. Por eso los reproches hacia los padres no dejan de multiplicarse: son culpables de no seguir lo bastante de cerca los estudios de sus hijos, de no participar en las asociaciones de padres de alumnos, de preferir el sacrosanto fin de semana a los ritmos escolares armoniosos. La lista que enuncia las faltas de los padres es larga: se descargan de su responsabilidad en los enseñantes, dejan que los hijos se embrutezcan delante de la televisión, ya no saben hacerse respetar. A medida que el niño triunfa, las fallas de la educación familiar son más sistemáticamente señaladas y denunciadas. Ya no hay niños malos. Sólo malos padres.

Sería inexacto interpretar ese concierto de críticas como el signo de la decadencia masiva de las virtudes paternas: más exactamente, traduce una cultura centrada en el niño y que se aplica más que nunca a responsabilizar a las familias en cuanto a dimensiones cada vez más amplias, cada vez más complejas de la

vida. No por cierto por medio de conminaciones morales sino a través del sesgo, por otra parte más eficaz, de la información, de la vulgarización científica, de la sensibilización mediática. Proliferan los libros y guías prácticas sobre el niño, los bebés ocupan las primeras páginas de las revistas, los consejos sobre alimentación, higiene, psicología, los juegos y enfermedades no bastan, ahora se explican las potencialidades del feto y las competencias del recién nacido. He aquí el momento del «bebé ciudadano», consciente y comunicante, individualizado y sensible que pide conversación y atención constantes. La época del «amaestramiento» de los bebés asimilados a un «tubo digestivo» ha terminado, ahora la responsabilidad de los padres es total, empieza incluso antes del nacimiento si es verdad que el feto es ya una persona. Ya no es la época de la prescripción de deberes estrictos, la prioridad es para el calor humano, la emoción, la atención Desde que los primeros meses de vida se han reconocido como decisivos para el futuro del niño, los descubrimientos científicos y los consejos prácticos se han multiplicado y la educación se plantea como objetivo el completo desarrollo de la personalidad, es inevitable que el sentimiento de responsabilidad de los padres se intensifique: en el presente, cualquier decisión es, en un sentido, problemática, en la relación con los niños todo se ha vuelto importante. De ahí la paradoja posmoralista ya enunciada a través de la cuestión higiénica: cuanto menos homenajes solemnes a los deberes, más aparece la atención a los niños como una exigencia insuperable.

Desde hace siglos, las sociedades modernas han celebrado la idea de deberes hacia los hijos. Pero, al mismo tiempo, fieles a una tradición inmemoria, han continuado privilegiando los deberes de los hijos respecto de los padres. Con el momento posmoralista se produce un cambio: los deberes de los padres son en adelante los más preeminentes, sea cual sea el avance del «derecho al hijo», posible gracias a las nuevas técnicas de procreación. La ingratitud de los hijos escandaliza menos que la indiferencia de los padres hacia sus retoños. La violencia ejercida contra los hijos se ha convertido, a ojos de la opinión pública, en una de las faltas más inexcusables, más intolerables: el 96 % de los franceses opina que denunciaría a la policía a un vecino que maltratara a su hijo. Por otra parte, los media, los poderes públicos, las asociacio-

nes de protección de la infancia tratan de levantar el tabú que rodea los abusos sexuales sobre los niños. Por todas partes la protección, la salud, el desarrollo psicológico de los niños ocupan el primer lugar: en algunos estados norteamericanos las madres son condenadas por la justicia por haberse drogado durante el embarazo, los tribunales acaban de crear el crimen de «feticidio», los niños pueden ya denunciar a su madre por malos tratos *in utero.*[1] En Suecia, la ley considera que todo niño tiene derecho a conocer sus orígenes genéticos, a saber de dónde proviene; en esas condiciones, contrariamente a la práctica francesa, la inseminación con esperma de donante no puede ser anónima: el derecho a saber a quién debe el niño la vida prevalece sobre el derecho a la vida privada de los donantes y a la autonomía de las familias. En Francia, la utilización de tests de huella genética en las investigaciones de paternidad ya está contemplada por la ley: el derecho del niño a una doble filiación es reconocido legalmente al revés del antiguo derecho de los hombres a no reconocer a su hijo. Socialmente, el reconocimiento del «derecho al niño» se detiene precisamente allí donde los deberes de educación parecen no poder estar asegurados convenientemente: una gran mayoría de franceses se ha opuesto por ese motivo a que las parejas homosexuales, las parejas que han pasado ya la menopausia y los hombres solos puedan beneficiarse de las nuevas técnicas de procreación. A ojos de la mayoría, tener un hijo sólo es un derecho legítimo cuando los padres pueden educarlo en condiciones consideradas, con razón o sin ella, «satisfactorias». Aunque no existe consenso sobre lo que se entiende por educación «normal» y sobre las personas que pueden beneficiarse de las técnicas de procreación: los franceses están fuertemente divididos sobre el tema de viudas que desean una inseminación *post-mortem* y mujeres solas que desean un niño; en España y en Gran Bretaña, la ley autoriza la inseminación *post-mortem* y la procreación artificial en el caso de mujeres solas. Pero sea cual sea la erosión de la idea de

1. En Australia, una joven de dieciocho años ha iniciado y ganado un proceso contra su madre acusada de no haberse puesto el cinturón de seguridad cuando estaba encinta de cinco meses: al producirse un accidente de circulación esa negligencia ocasionó parálisis y lesiones irreversibles en su hija.

familia «tradicional» y la extensión del «derecho al hijo», sobre todo para las mujeres solas, éste sigue contenido en límites estrictos: el derecho a ser padre en Francia no carece de límites sociales, se les niega a los hombres solos, a los homosexuales, a las parejas después de la menopausia,[1] lo que guía nuestra relación con la procreación artificial y orienta nuestra ética doméstica es el derecho a la felicidad y al desarrollo psicológico del niño.

La espiral liberal se enrosca cada vez más alrededor del niño. Si hay que poner a la tele-hecatombe en la picota, es en gran parte en nombre del niño; si el porno es «insoportable», es porque hay que respetar la sensibilidad de los menores; si hay que prohibir la publicidad de tabaco es, entre otras cosas, para no dar un mal ejemplo a los jóvenes. La dinámica posmoralista que privilegia los derechos subjetivos refuerza, sin embargo, el sentimiento de obligación de los padres al hilo del movimiento secular del «descubrimiento» moderno del niño. En nuestras sociedades individualistas, el niño se ha convertido en el principio-responsabilidad de los adultos, en un vector primordial de reafirmación de los deberes.

No cabe duda de que esta acentuación de los deberes significa un freno a la inflación individualista: el niño es rey, su felicidad legitima un conjunto de presiones que contrarrestan los derechos de autonomía de los individuos. Sin embargo, el fenómeno no se inscribe en absoluto en contradicción con la lógica posmoralista. Pues, si bien hay una preponderancia de un tipo de obligaciones, éstas están referidas a la esfera privada, en la que las relaciones son principalmente afectivas: el «deber» puede resurgir porque se separa de cualquier dimensión impersonal, autoritaria, doctrinaria para reconciliarse con la inclinación «natural» a la ternura, a los sentimientos. La obligación de la que se trata funciona más como un lazo emocional, impulso «espontáneo», sentimental, hacia la «pequeña sociedad» con el objetivo del desarrollo del niño y de nuestro ser relacional que como imperativo categórico e inflexible que implica resistencia y esfuerzo. En muchos aspec-

1. En cuanto a la opinión de los franceses, véase Olivier Duhamel, «La procréation artificielle», en *Sofres, Opinion publique 1986*, París, Gallimard, 1986.

tos, el «deber» de los padres se asemeja a lo que Guyau llamaba la «fecundación moral», esa «generosidad inseparable de la existencia sin la cual uno muere, se seca interiormente»,[1] ese principio de expansión hacia otro que no es una pérdida para el individuo sino su enriquecimiento, la condición de una verdadera existencia, de un grado superior de vida.

En el reconocimiento de las «obligaciones» de los padres, no hay ninguna idea de orden tiránico contra uno mismo, ninguna noción obligatoria de mutilación de sí, sólo la «condición de la verdadera vida».[2] Realizar la vida es también compartir alegrías, construir una familia, *dar* a los niños para ser más uno mismo, ganar el trofeo que constituye su educación, su equilibrio, su felicidad. Si la familia se ha convertido en espacio hiperemocional, al mismo tiempo se ha transformado en empresa a administrar óptimamente en todas sus dimensiones; nada debe ser descuidado, la salud de los niños, los estudios, las vacaciones, los programas de televisión, la música, las lenguas, juegos y deportes, todo se ha convertido en materia a vigilar, abonar, hacer progresar, los padres se parecen cada vez más a directores «jóvenes y dinámicos» enamorados de su empresa interminable. La cuestión de la ética de los padres se plantea más en términos de gestión generalizada, que en términos de abnegación: la devoción de los padres ya no se concibe como negación de sí, sino como instrumento de realización integral de uno mismo, necesidad de ser útil, de amar y ser amado, necesidad de una esfera de acción y de construcción íntima, de una vida más intensiva y más extensiva. La moral de los padres participa, al mismo título que la fidelidad contemporánea, de la exigencia de calidad total propia de las sociedades neoindividualistas; a través de la legitimidad superior de los deberes paternos, lo que se despliega una vez más es la ética posmoralista, elegida, emocional, sin renunciar a uno mismo.

La consagración de los deberes respecto de los niños encuentra una expresión última, aunque muy controvertida, en el tema

1. Jean-Marie Guyau, *Esquisse d'une morale sans obligation, ni sanction*, red., Fayard, p. 91.
2. *Ibid*, p. 217.

candente del aborto. En efecto, desde hace más de una década somos testigos de una verdadera cruzada neoconservadora que, asimilando el aborto a un crimen, se ha dedicado a trabajar por la abolición de las legislaciones liberales de la década de 1970. En Estados Unidos, tras campañas virulentas y acciones a veces contundentes contra el «holocausto de los niños», los movimientos *pro-life* ya han logrado una semi victoria: en 1989, el Tribunal Supremo limitó la decisión de *Roe versus Wade* tomada dieciséis años antes y que reconocía el derecho al aborto. En adelante un Estado puede no sólo negar cualquier forma de ayuda pública a los hospitales que practican la interrupción voluntaria del embarazo, sino que éstos ya no tienen derechos a dispensar a sus clientes consejos sobre el aborto. En el mismo sentido, los lobbies antiaborto han amenazado con boicotear el conjunto de productos farmacéuticos de la firma que ha conseguido la píldora abortiva R.U. 486 si su producción no era frenada. Aunque el combate contra el aborto no ha tomado en ninguna parte una forma tan radical, tan pasional, los valores liberacionistas están a la defensiva, en todas partes el problema divide a la opinión pública. En nombre del respeto a la vida, el derecho a elegir de las mujeres de hecho está de nuevo violentamente contestado.

Es innegable que a través del tema del aborto el espíritu moralista intransigente vuelve a surgir dando prioridad a los deberes categóricos. Pero ¿quiere esto decir que hay un cambio de tendencia que esté dando la espalda a los valores individualistas liberales? La realidad es mucho más compleja. Sea cual sea la renovada vitalidad del interrogante ético, sea cual sea la preocupación contemporánea por el niño, 3 de cada 4 franceses entre 15 y 49 años en la actualidad no consideran condenable el aborto. Incluso los católicos practicantes se inscriben cada vez más en la vía tolerante, contra los anatemas del Vaticano: en 1990, el 38 % de ellos se declaraba favorable al principio de la libre opción, mientras que en 1986 sólo lo hacía el 25 %. Simultáneamente, la píldora abortiva está cubierta por la Seguridad Social, Gran Bretaña y los Países Bajos; en los países escandinavos se autorizará muy pronto su utilización. Es cierto que la *moral majority* ha logrado en Estados Unidos limitar el derecho al aborto, pero más del 60 % de los norteamericanos se siguen declarando contrarios a esta

restricción. El derecho puede adoptar un perfil de orden moral, pero la sociedad civil no se adhiere a él sino que legitima, por gran mayoría, el derecho de las mujeres a disponer libremente de su cuerpo. En Estados Unidos, los líderes políticos cambian de chaqueta frente al tema del aborto, el calendario electoral obliga, y la más importante asociación de médicos norteamericanos apoya la difusión de la R.U. 486. En Irlanda, el consenso antiaborto se quebró a raíz del drama de una joven violada a quien se impidió, por decisión del Tribunal Supremo, ir a abortar a Gran Bretaña. No enterremos demasiado rápido, a la vista de la oriflama de la defensa de los bebés, la dinámica de la autonomía individualista; a pesar de la falta de aliento manifiesta de la gran corriente emancipadora anterior, la cultura que nos rige continúa su carrera posmoralista, las legislaciones drásticas contra la interrupción voluntaria del embarazo se asimilan a «extremismos inhumanos» y son las regulaciones moderadas y liberales las socialmente legitimadas, al hilo del triunfo de los derechos subjetivos sobre las obligaciones incondicionales.

Derecho a la vida contra derecho a elegir: a través del tema actual del aborto, dos legitimidades morales fundamentales se enfrentan en la escena pública. No es el reforzamiento de la corriente *pro-life* lo que caracteriza en profundidad nuestra época, lo es la difusión social del disenso ético, expresión de la era democrática desconectada del culto del deber. Crisis social de las legitimidades morales que no debe ocultar, una vez más, a escala de la historia, la marcha progresiva de los valores liberales, sean cuales sean las victorias concretas de los neorrigoristas. En adelante, sólo una minoría de espíritus religiosos sostiene el principio de una prohibición redhibitoria del aborto o de la píldora abortiva. Tampoco la reciente decisión del Tribunal Supremo de Estados Unidos ha pronunciado una prohibición legal del aborto; los jueces han confirmado la ley restrictiva de Missouri y han considerado constitucional prohibir las ayudas públicas de los estados a la interrupción voluntaria del embarazo, pero no la han criminalizado. Esto no quiere decir que el derecho al aborto sea definitivo e intangible: no queda descartado que, a medida que la sensibilidad ética hacia la vida y los niños se acentúe, se multipliquen las medidas destinadas a restringir o limitar cada vez más el

derecho al aborto. Es poco probable que, en un período dominado por los derechos individuales, pueda ser cuestionado de manera absoluta.

TRABAJAR PARA UNO

De la moral del trabajo a la administración de la excelencia

Paralelamente a la familia, las sociedades industriales modernas han dado brillo ejemplar al valor trabajo. En el curso del siglo XIX, burgueses puritanos y espíritus laicos, socialistas y liberales compartieron la misma religión del trabajo, todos entonaron el mismo canto «en honor del dios Progreso, el primogénito del trabajo», como escribía Paul Lafargue. Los puritanos protestantes vieron en la tarea profesional un deber asignado por Dios al hombre, una actividad que exaltaba la gloria de Dios, el medio más apropiado para dar la certidumbre de la gracia. Las corrientes republicanas magnificaron el trabajo, expresión cotidiana de la solidaridad de cada uno hacia todos, necesaria para la realización del progreso indefinido de la humanidad. Mientras que los ingleses se vanagloriaban de ser las «abejas trabajadoras de la colmena mundial», la escuela de la república en Francia se afirmaba como «la escuela del trabajo». La moral republicana ha enseñado el esfuerzo, el valor del trabajo bien hecho, la vergüenza de la ociosidad, el deber de ser útil a la sociedad; los libros de moral han alabado las palabras de Rousseau: «Todo ciudadano ocioso es un bribón» y pusieron en un pedestal los preceptos de Franklin: «No pierdas tu tiempo. Haz siempre algo útil. Suprime cualquier ocupación que no sirva para nada.» La fe en el trabajo civilizador y liberador ocupa el centro del discurso social, la pereza es un «crimen social» que crea un peligro para el que se entrega a él y para la colectividad de la que es miembro, cada uno debe pagar su deuda social y contribuir al desarrollo de la especie humana y de la nación.

Todos los regímenes, sean liberales, totalitarios o de orden

moral, han celebrado en masa las misas de la producción. En la Unión Soviética, el partido comunista beatificó las hazañas de los trabajadores modelo, los «sábados comunistas», el interés entusiasta de los trabajadores socialistas por la edificación de la sociedad sin clases. En la Alemania nazi, la propaganda sacralizó la productividad y la alegría del trabajo intensivo. En las horas sombrías de la colaboración con la Alemania hitleriana, el orden moral de Vichy tendrá como ambición declarada «hacer de todos los franceses hombres que sientan el gusto del trabajo y el amor del esfuerzo». El trabajo se impone en todas partes como un ideal superior, una ley moral imperativa del hombre y del ciudadano.

Se sabe, sin embargo, que las sociedades que han profesado la moral del trabajo son las mismas que se han dedicado a desembarazarla sistemáticamente de toda dimensión humana. Mientras que el principio del deber moral sustentaba los panegíricos del trabajo, era científicamente expulsado de la organización moderna de éste. Desde las primeras décadas del siglo XX, la gestión tayloriana del trabajo, preocupada por el problema de la «haraganería» y de las caídas de ritmo, se dedicó a transformar al obrero en un autómata sin pensamiento, ejecutante estricto de tareas fragmentarias preparadas por las oficinas de métodos, «reducto humano» movido por la sola motivación del salario por rendimiento: no hay más principio organizador que el cronómetro, la obediencia ciega, el salario basado en el trabajo a destajo. La dirección científica del trabajo quiso eliminar el «factor humano», no siendo preciso para el progreso de la productividad más que la separación radical entre trabajo intelectual y trabajo manual, simplificación de las tareas, ejecución mecánica carente de cualquier adhesión a la finalidad de la empresa. A pesar de los trabajos de la escuela del *human engineering*, de algunas recomendaciones de «estetizar los lugares de trabajo», de desarrollar el «espíritu de cuerpo» en el seno de la empresa, el control «científico» de los cuerpos ha prevalecido sobre el gobierno de las almas, la disciplina mecánica sobre la interiorización de los valores, los estímulos materiales sobre las diferentes motivaciones psicológicas. La moral prescribía las obligaciones superiores del deber, pero la «moral» de los hombres seguía siendo una dimensión

ampliamente exterior a la gestión empresarial. Cuanto más alto ha clamado por sus imperativos la religión del trabajo, menos se ha organizado la producción en función de los principios de iniciativa, responsabilidad, compromiso voluntario de los hombres.

¿Dónde estamos en la actualidad? Se ha producido un cambio considerable que ha trastocado esta configuración bipolar del trabajo, simultáneamente moralista y materialista, rigorista y cientificista, idealista y racionalizadora. El desarrollo de los valores individualistas-hedonistas-consumistas por un lado, los nuevos paradigmas de la dirección empresarial por el otro, han sido las puntas de lanza del advenimiento de una nueva «significación imaginaria» del trabajo, de una cultura posmoralista y postecnocrática del trabajo.

Más que nunca la inquietud colectiva está referida a la vitalidad económica, pero simultáneamente la ideología moralista del trabajo se ha desvitalizado: el trabajo está cada vez menos asociado a la idea de deber individual y colectivo, las grandes homilías sobre la obligación del trabajo ya no tienen vigencia. Ya no se exaltan las virtudes de paciencia y perseverancia, apenas se enseña el valor regular, el imperativo moral de ser útil a la colectividad, la obligación social de cumplir «su pequeña tarea microscópica», por ínfimo que sea el resultado obtenido. El advenimiento de la sociedad de consumo de masas y sus normas de felicidad individualista han representado un papel esencial: el evangelio del trabajo ha sido destronado por la valorización social del bienestar, del ocio y del tiempo libre, las aspiraciones colectivas se han orientado masivamente hacia los bienes materiales, las vacaciones, la reducción del tiempo de trabajo. La *boutade* de Tristan Bernard «el hombre no está hecho para el trabajo, la prueba es que éste le fatiga» se ha convertido, en cierto sentido, en un credo de masas de la era posmoralista. Al imperativo de progreso y de solidaridad por el trabajo, ha sucedido el culto individualista del presente, la legitimidad de la búsqueda de la felicidad y de la libertad, de una *fun morality*.

A lo largo de los años utópicos de la contestación, *via* la difusión social del tema de la alienación y de la «verdadera vida», el cuestionamiento del trabajo como valor esencial se acentuó aún

más. La fórmula, tan valorada en el siglo XIX: «El trabajo fue su vida» ha sido reemplazada por «La vida empieza después del trabajo». En la prolongación de esta búsqueda social del tiempo fuera de trabajo, se han desarrollado los horarios flexibles, la acomodación e individualización del tiempo de trabajo, el trabajo a tiempo parcial, la jornada continuada, la legitimidad creciente de los «puentes». Otras tantas disposiciones culturales y organizativas que traducen, en lo más profundo, no el final de la dignidad del trabajo, sino la desaparición del catecismo de la labor y la consagración correlativa de los derechos subjetivos a una vida más libre, más orientada hacia los deseos y el tiempo libre.

No sin un relativo «retraso» histórico, comparado con el impacto de la cultura consumista sobre los valores, las prácticas de gestión de las empresas han participado igualmente en la metamorfosis de la definición social del trabajo. La intensificación de la competencia, la mundialización de la economía, los logros japoneses, la exigencia de calidad han obligado a las empresas ha cuestionar la ideología tecnicista de los ingenieros, los métodos racionalistas del trabajo pregonados inauguralmente por Taylor, Ford y Fayol y luego ampliamente difundidos en el mundo industrial. Treinta o cuarenta años después de los trabajos de Elton Mayo, la gestión mediante la cultura redescubre la relación existente entre productividad y «factor humano». En la actualidad, el éxito ya no se espera de un perfeccionamiento disciplinario y piramidal sino de medidas de desburocratización que son las únicas capaces de asegurar la participación y la responsabilización del personal; movilizar a los hombres implicándolos en la empresa se ha convertido en la frase clave. El prestigio del modelo tayloriano se ha borrado en beneficio de la cultura empresarial, de un embeleso nuevo por el desarrollo de los potenciales de autonomía individual, por los valores compartidos de la comunidad, por la valorización de los «recursos humanos» celebrados ahora como primer «yacimiento de productividad» de la empresa. Una gestión lograda ya no puede sólo apelar al interés y a la razón tecnicista, debe dedicarse a crear una inspiración común fuerte, un consenso alrededor de proyectos y valores. Vuelco mayor de la tendencia: durante tres cuartos de siglo, la gestión fue jerárquica y tecnocrática, siendo el objetivo

controlar de cabo a rabo los cuerpos productivos, planificarlos en sus menores detalles fuera de ellos mismos. En la actualidad, la gestión mediante la cultura trata de producir sistemáticamente la adhesión y la motivación de los hombres mediante la interiorización de los objetivos de la empresa: el control mecánico del cuerpo tiende a ser sustituido por un «control de las almas» ligero y comunicacional, participativo y simbólico (códigos, ritos, proyectos, credo), destinado a reunir todas las energías al servicio de una misma comunidad de pertenencia. Mientras que los grandes discursos ideológicos pierden su impronta en la sociedad, la empresa funciona cada vez más «con la ideología», la creencia, las convicciones compartidas; mientras que los valores individualistas culminan, la empresa trabaja para lograr la identificación con la organización, para soldar a los hombres en torno a valores comunes.

El proceso de integración o de normalización social por la «acción ideológica» evidentemente no tiene ningún carácter original. Lo nuevo, con la moda de la «cultura de empresa», es que ésta con respecto a deseos y motivaciones nunca transite el camino tradicional de la moral y la obediencia, del deber autoritario, regular, uniforme, sino el de la autonomía individual y de la participación, del *feed-back* comunicacional y de implicación psicológica. La lucha contra las improductividades de la «empresa fantasma» requiere el abandono del famoso *one best way* tayloriano en beneficio no sólo de los valores compartidos, sino también, en principio, del escuchar sistemáticamente a los empleados, de formas de autoridad interactiva, de acortamiento de las escalas jerárquicas, de la autoorganización de los equipos. Ésa es la apuesta del nuevo pensamiento empresarial. La empresa optimiza su eficacia renunciando a la voluntad de dominio dirigista y absoluto de los hombres. Hay que integrar una parte de «impoder», de indeterminación, de libertad de los actores para pasar a un nivel superior de competitividad; hay que tomar en cuenta la «irracionalidad» de las motivaciones humanas para obtener beneficios de productividad y más cooperación en la obra común. Por un lado, la valorización del proceso de adhesión, de participación, de iniciativa personal rompe con el modelo racionalizador de la gestión científica inaugural; por el otro, la neogestión continúa

aunque por medios menos directivos, más comunicacionales, la misma voluntad racional de optimizar la actividad del trabajo. De estas nuevas orientaciones puede desprenderse una nueva filosofía de la empresa, de consecuencias considerables: el poder real va a la par con la capacidad para aceptar iniciativas individuales y colectivas, no integralmente programadas; la fuerza para conseguirlo no está en la reabsorción mecanicista de la complejidad humana y la eliminación de cualquier autoorganización, sino en el reconocimiento de zonas necesarias de autonomía, el verdadero poder integra el «desorden creativo»[1] de los hombres, se desprende de dispositivos ilusoriamente omnipotentes de la dominación «totalitaria», «militarista», científica ejercida sobre los hombres.

Todo el esfuerzo de la gestión participativa se ha vuelto, podría decirse, hacia el objetivo fundamental de «superar» lo que Castoriadis llamaba «la contradicción fundamental del capitalismo», a saber, un sistema burocrático que sólo podía funcionar en la medida en que su tendencia profunda –la reducción de los asalariados a puros ejecutantes– no se realizara. Contradicción radical, en efecto, si es verdad que el sistema tiene necesidad de la participación de los asalariados mientras se dedica al mismo tiempo a hacerla imposible, sobre todo en la organización tayloriana del trabajo.[2] Bajo la presión de la competencia esta contradicción ha sido «comprendida». En adelante la empresa reconoce explícitamente la necesidad de la iniciativa de los asalariados, el objetivo ya no es excluir la participación de los hombres mediante la racionalización y la jerarquización de la producción, sino por el contrario *producir* la iniciativa y la creatividad de los hombres: la «ideología» concuerda con las propias exigencias del proceso de trabajo. Pero, al esforzarse por superar las contradicciones de la organización disciplinaria, la gestión por la cultura, al menos cuando se reduce sólo a ella, no deja de reproducir otras nuevas. ¿Cómo no constatar el desfase y aun la incoherencia existente

1. Esta forma de gestión corresponde a lo que Hubert Landier llama la «empresa de redes», *Vers l'entreprise intelligente*, París, Calmann-Lévy, 1991, pp. 107-156.

2. Cornélius Castoriadis, *Capitalisme moderne et révolution*, t. II, París, U.G.E., col. 10/18, 1979, pp. 105-108.

entre los nuevos discursos (respeto y autonomía de los hombres, transparencia, valores compartidos) y las prácticas empresariales que llevan frecuentemente al secreto, el autoritarismo, el no reconocimiento de los conflictos legítimos, otorgándose privilegios exclusivos y salarios miríficos, sacrificando el largo plazo en beneficio del corto? Más contradicciones de una gestión que valoriza la autonomía individual pero que celebra al mismo tiempo la fusión comunitaria, que estimula la competencia entre los hombres y simultáneamente el espíritu de equipo y el ideal de consenso, que exalta la adhesión voluntaria de los individuos pero que la prescribe como «obligatoria», que pregona a la vez el pleno desarrollo del individuo y la captación de todas las energías al servicio de la empresa.[1] Miseria de la ideología *soft* de la empresa: el pasaje efectivo y ahora necesario del trabajador-objeto al asalariado-sujeto exige otra cosa que los credos y otras proclamas simbólicas, exige políticas reales de negociación y de transparencia, participación en el poder y redistribución de los beneficios, formación del personal y gestión interactiva de las condiciones de trabajo. La implicación de los hombres no puede decretarse desde arriba y sin ellos a golpe de movilizadoras órdenes terminantes y de valores comunes: la gestión mediante la «ideología» sólo tiene posibilidades de dinamizar la empresa si va acompañada de reestructuraciones adecuadas de la «infraestructura», si un nuevo «pacto social» permite la implicación de los asalariados en los procesos concretos de decisión.

Con la moda actual de la cultura de empresa, que magnifica la movilización de los hombres, la lealtad, la adhesión a la comunidad, el trabajo parece haber reconquistado una dimensión moral, es de nuevo objeto de discursos explícitamente centrados en los deberes. En particular en Estados Unidos donde el referente moral, la adhesión a los valores éticos de honestidad y de buena voluntad están arraigados en una larga tradición, vemos multiplicarse los códigos de empresa acusadamente impregnados de espíritu moralizador. En Digital Equipment, el código ético consiste en la conciencia moral de cada uno, en los valores de integridad y

1. Sobre estas conminaciones paradójicas, Nicole Aubert y Vincent de Gaulejac, *Le coût de l'excellence*, París, Seuil, 1991.

de simplicidad, en el deber de «trabajar duro»: «La gente perezosa aquí no puede sobrevivir»; Compaq predica «diligencia, paciencia, trabajo de equipo y humildad»; IBM subraya los deberes de honestidad y de equidad en la conducta de los negocios. ¿Vuelve la ideología moral del trabajo?

Si bien es innegable que asistimos a la acentuación de las referencias morales en numerosos discursos empresariales, también es necesario no perder de vista el desplazamiento operado en la ideología dominante del trabajo. Éste, en efecto, ya no encuentra su legitimidad profunda en un ideal colectivo superior (nación, progreso indefinido de la humanidad, solidaridad, socialismo) sino en la fuerza de la misma empresa; ya no predomina la retórica idealista del trabajo sino la competitividad, la concurrencia, el desafío de la «calidad total». ¿Qué queda de la noción de deber social del trabajo cuando todo el discurso empresarial se apoya en la ambición de conquistar partes del mercado, de «ser los primeros», de generar beneficio? El trabajo no se glorifica ya como un deber hacia Dios ni siquiera como un deber hacia los demás, se ha convertido en una acción de puro logro al servicio de la productividad total de la empresa. Hemos trocado la moral «solidarista» del trabajo por la ética posmoralista de la excelencia, del trofeo permanente, de la eficiencia indefinida, del siempre más, siempre mejor, dirigido por el estado de guerra económica y la exigencia estrictamente operativa de ganar, de «ser los mejores». Vencer se ha convertido en el objetivo supremo, hay que ganar por ganar, cambiar para dominar el caos del entorno, innovar o perecer, movilizarse para triunfar en la competición internacional. Bajo la máscara de los valores se impone la lógica posmoralista de la fuerza por la fuerza, de la «voluntad de voluntad», decía Heidegger, orientada no ya hacia fines superiores sino hacia el cálculo de la eficacia de los medios, de la maximalización de los medios, aunque éstos sean ideales éticos. La edad de los grandes ideales colectivos se ha eclipsado en beneficio de los «campeones y héroes de la innovación», del culto posmoralista de los *winners*, de la pasión individualista por la excelencia, del placer de vencer y salir adelante por uno mismo. Con la ética de la excelencia, continúa el proceso de «desmoralización» del trabajo: metamorfoseado en «desafío, juego y deporte» (proyecto Accor),

el trabajo ya no está al servicio de una finalidad superior sino de la empresa y de las pasiones neoindividualistas sin objetivo ni trascendencia.

Empresa, trabajo, vida privada

Al igual que el trabajo se ha apartado de la idea de deber hacia uno mismo, también se ha desprendido masivamente de la de obligación moral respecto de la colectividad: en 1989, sólo el 20 % de los asalariados franceses reconocía en el trabajo un deber del individuo hacia la sociedad. La indulgencia social de la que se beneficia el trabajo negro y el fraude fiscal ilustra de otra manera cómo el trabajo se ha liberado de la noción de deber cívico: en 1988, sólo el 13 % de los franceses consideraba el hecho de trabajar en la economía sumergida totalmente condenable desde el punto de vista moral, el 58 % lo juzgaba no condenable; el 44 % de los franceses estimaba no censurable el fraude fiscal. Otras tantas opiniones de esencia individualista que revelan que el trabajo es percibido como una actividad fuente de rentas cuya integridad es legítimo preservar lo más posible, aunque sea en detrimento de la colectividad, una actividad esencialmente al servicio del individuo.

Incluso la élite de las grandes escuelas tiende a no adherirse ya al principio de la deuda de cada uno hacia todos. En 1991, alrededor de 1 de cada 2 cuadros salido de las grandes escuelas de comercio y de ingenieros no se reconocía ninguna obligación superior a los demás ciudadanos, ninguna obligación de servir al interés general y de contribuir a la prosperidad colectiva. En la hipótesis de recibir una herencia importante que le permitiera dejar de trabajar, sólo una minoría de ellos consideraba utilizar esos fondos para crear una empresa o ejercer un oficio más interesante, menos del 5 % solamente invocaba el imperativo de continuar trabajando por deber hacia la colectividad, cerca del 50 % considerada que «vale más no hacer nada que trabajar si se dispone de un capital suficiente».[1] En lo esencial, el trabajo se ha

1. Encuesta realizada en julio-agosto de 1991 por *Le Monde* y *Media-P.A.*

liberado de cualquier significado de deuda o de solidaridad hacia la sociedad: en adelante se trabaja para sí.

Este incremento del sentido individualista del trabajo se acompaña de un conjunto de fenómenos dispares de amplitud más o menos variable: *turn over* de los cuadros, disolución del sentimiento de pertenencia colectiva a la empresa, retroceso del sindicalismo, aumento de las reivindicaciones categoriales y del socialcorporatismo, huelgas en los servicios públicos que transforman al usuario en rehén, inexorablemente la lógica individualista transforma la relación con el trabajo y la empresa acentuando el sentido de los derechos y de los intereses subjetivos. Es evidente que no estamos en sociedades en las que, como en Japón, el sentido del deber y de la lealtad hacia la empresa sean lo primero, en las que los despidos de los competidores den lugar a escenas de euforia colectiva, en las que guste denominarse «drogados del trabajo». En las sociedades individualistas, la devoción respecto de la empresa, el esfuerzo constante, el trabajo sin pausa no son valores en sí, sólo tenemos «contratos» individuales y medios adaptados a la consecución de fines personales.

Si el trabajo ha perdido su sentido de obligación moral hacia la colectividad, está lejos de haber dejado de ser un polo de motivación en la existencia, sea cual sea la fuerza creciente de las aspiraciones a la felicidad privada. A este respecto somos testigos de un vuelco de tendencia fuertemente significativo del nuevo curso del individualismo y sin duda de gran importancia para el futuro de nuestras democracias. Durante la década de 1970, se popularizó el lema «Metro, curre, nono» *(Métro, boulot, dodo)*, los conceptos de trabajo y de éxito profesional fueron ampliamente cuestionados, la desafección hacia la actividad misma del trabajo se extendió. Huida ante las tareas de responsabilidad, de iniciativa y de mando, incremento del absentismo, reivindicación prioritaria del tiempo libre, el espíritu de la época se aplicó en principio a la vida privada. A comienzos de la década, menos del 10 % de los franceses veían en el amor a su oficio un factor de felicidad; en 1977, el 54 % de los asalariados se declaraban en favor de una reducción del tiempo de trabajo contra el 41 % a favor de un aumento del salario. Este ciclo ha alcanzado sus límites: numerosos signos indican ahora el desarrollo de nuevas expectati-

vas y de nuevas motivaciones que, por ser individualistas, se han desprendido de la cultura dominada por la actitud antitrabajo.

El espíritu de la época ya no es la indiferencia al trabajo, se ha reconciliado ampliamente, aunque sea de un modo inédito, con la actividad profesional y el «espíritu de carrera». En 1989, el 41 % de los asalariados franceses veía en su trabajo, aparte del salario, la ocasión de emprender algo interesante o apasionante: sólo era el 25 % en 1986. 8 de cada 10 franceses consideraba en 1990 que una mujer no puede realizarse si no tiene un oficio. Incluso los obreros y empleados valorizan cada vez más la implicación personal y buscan una inversión acentuada en el trabajo; sólo quedan al margen de este movimiento de reapropiación individual del sentido del trabajo los asalariados de más de 50 años. Si en la década de 1970 la opinión dominante era la de que el trabajo devora la vida familiar, las actividades personales y el tiempo de descanso, en la actualidad la mayoría considera que el trabajo les deja suficiente tiempo para la vida privada;[1] en 1992, 4 de cada 10 franceses declaraban estar de acuerdo en trabajar en domingo. En 1985, el 61 % de los trabajadores europeos preferían un aumento de salario a una reducción del tiempo de trabajo. El fenómeno se confirma: mientras que en 1989, el 63 % de los asalariados se declaraba dispuesto a aceptar sacrificios en su vida privada para tener más éxito en su vida profesional, la reducción del tiempo de trabajo y horarios no demasiado estrictos ya no eran señalados como reivindicaciones prioritarias; las expectativas se cristalizan en principio en los niveles de salarios y la participación en los beneficios de la empresa pero también en el reconocimiento del trabajo y del mérito individual, en la iniciativa en el trabajo, en las posibilidades de formación. A la temática de la «alergia al trabajo» le han salido arrugas: en la actualidad se quiere sobre todo ganar dinero y ser reconocido en su trabajo. El individualismo se ha normalizado un poco más, la autonomía, la afirmación y la realización de uno mismo ya no se buscan fuera de las reglas sociales y económicas sino en la integración profesional.

1. Jean-Marc Lachaud, «Salariés: vers de nouveaux partages», en *L'état de l'opinion 1990*, París, Seuil, 1990.

Las paradojas de más allá del deber se encuentran en las esferas más variadas, ya sea la sexualidad, la higiene, la demografía o el trabajo. Al igual que la disolución de los grandes tabúes sexuales y la evicción de las exhortaciones higienistas no han engendrado ni licencia de las costumbres ni retroceso de los cuidados del cuerpo, de la misma manera el eclipse del trabajo-deber no ha provocado en absoluto el hundimiento social de las motivaciones para el trabajo y los deseos de implicación profesional. El trabajo forma parte de los valores en los cuales los individuos tienen más confianza, inmediatamente después de la familia y de los estudios; en 1988, sólo el 14 % de los franceses aprobaba la idea de que hay que intentar trabajar lo menos posible, sólo una minoría (15 %) opinaba que dejaría de trabajar si «tuviera medios». La civilización del posdeber desvitaliza las grandes prédicas sobre el trabajo pero reconstituye el valor del trabajo y de la conciencia profesional sobre bases utilitaristas, posreligiosas, posmoralistas. «Siento la necesidad instintiva de hacerlo lo mejor que pueda, independientemente del salario»: nos enteramos no sin sorpresa de que los asalariados norteamericanos que se reconocerían en esta afirmación, serían incluso más numerosos que los asalariados japoneses.[1] Y es que ya no se trata de la obligación moral abstracta de trabajar «de todo corazón» sino del deseo personal de triunfar en lo que se emprende, de sentirse orgulloso y responsable de la propia tarea, de progresar, de encontrar un sentido a lo que se hace. Antes de designar los nuevos estándares de la producción, la calidad total significa el ideal último del individuo tomándose a sí mismo como fin, cuidadoso de no sacrificar nada, de afirmar su identidad integral, de *expresarse* en todo, cultura, cuerpo, sexo, familia y hoy en el trabajo. El rechazo del principio de renuncia a uno mismo y la exigencia de realización personal han llevado, tras una fase de desafección, a la revalorización de la propia actividad profesional: la vida en su conjunto, y no sólo ya la vida privada, debe participar ahora del «cero defecto». La nueva frontera del individualismo es la calidad intrínseca del trabajo, el reconocimiento del mérito individual, el estímulo de uno mismo hasta en el re-

1. Tom Peters, *Le chaos management*, París, InterEditions, 1988, p. 397.

cinto de la empresa. La aspiración al «hombre total», a la «vida apasionante», se ha vaciado de su contenido revolucionario pero no ha desaparecido por entero: en la resituación contemporánea del trabajo sigue actuando la búsqueda de la realización de uno mismo, la dinámica de la autoabsorción individualista no involuciona, se amplía de la esfera privada a la esfera profesional. Al menos parcialmente, la era individualista posmoralista se revela autoorganizadora: primero es el ego pero los deseos de autonomía y de afirmación personal se conjugan para volver a legitimar la actividad del trabajo, para insuflar de nuevo motivación al margen de cualquier panegírico del deber social.

Si el movimiento de resituación de la actividad profesional no plantea apenas dudas, conviene ser más escéptico respecto a la idea según la cual la empresa se convertiría en un lugar central y «estable de inversión hacia el que cada cual se orienta porque es proveedora de signos, de puntos de referencia, de creencias, de proyectos».[1] Es verdad que, en una sociedad caracterizada por la disolución de las señas sociales y la quiebra de los grandes proyectos mesiánicos, la empresa puede imponerse, aquí y allá, como un «hogar de producción de identidad», una organización fuente de identificaciones, de proyecciones, de movilizaciones emocionales, una institución portadora de un «potencial de reconocimiento y de redefinición de las identidades colectivas».[2] Con la condición, sin embargo, de no perder de vista los límites estrictos en los que se realiza esta «adhesión» a la empresa. Lo real social e individual no puede leerse como el reflejo de los fines explícitos de la empresa de gestión dedicándose a canalizar todas las energías hacia sus propios objetivos. Sea cual sea el impacto de los métodos de la gestión participativa y motivacional, sólo llegan muy imperfectamente a crear en grande ese «hombre empresarial» descrito como entregado en cuerpo y alma a la empresa, totalmente identificado con ella.[3] Que algunos cuadros o dirigentes –¿en qué proporción?– sean incapaces, tras ser despedidos, de

1. Nicole Aubert y Vincent de Gaulejac, *op. cit.*, p. 158.

2. Renaud Sainsaulieu y Denis Segrestin, «Vers une théorie sociologique de l'entreprise», *Sociologie du travail*, n.° 3, 1986, p. 341.

3. Nicole Aubert y Vincent de Gaulejac, *op. cit.*, pp. 160-164.

separarse afectivamente de su empresa hasta el punto a veces de volver a trabajar gratuitamente, no basta para acreditar la hipótesis del éxito de las estrategias empresariales de implicación total de los hombres en la empresa. Que empresas «prestigiosas» por su imagen de marca, su tecnología punta, su política social, su liderazgo moral, su fundador, logren efectivamente crear un sentimiento de pertenencia a la comunidad y funcionen como hogares de sentido e identidad, no debe hacernos olvidar el fenómeno opuesto, sin duda mucho más amplio, más estructural, que es el distanciamiento de los asalariados respecto a la empresa, la disolución de las identidades colectivas y sociabilidades surgidas del trabajo. La corriente de las «culturas de empresas» con el objetivo explícito de producir adhesión, entusiasmo, fusión comunitaria, se desarrolló sobre todo contra esos movimientos centrífugos propios de las sociedades inidividualistas occidentales. Pero ¿qué posibilidades tienen de alcanzar de manera duradera su fin cuando la competencia económica lleva a oleadas brutales de reducciones de personal? ¿Cómo imaginar la reconstitución de sentimientos fuertes de pertenencia a una comunidad, de adhesiones viscerales, de entrega a la producción, cuando los accionistas se convierten en reyes, cuando la búsqueda del beneficio inmediato desencadena en cascada operaciones de fusión, de compras y reestructuraciones industriales? En las economías neoliberales ¿qué inversión pasional en la empresa puede esperarse cuando, como en Estados Unidos, los dos tercios de los empleos creados desde 1979 son «trabajos menores» descalificados y sin estatuto, cuando los dos tercios de las personas que perdieron su empleo entre 1980 y 1986 sólo han encontrado otro con una pérdida de salario superior al 20 % y al 50 % para los asalariados de los sectores tradicionales, cuando, en 1991, los salarios de los altos dirigentes representaban como media 110 veces los de los empleados de base, contra 23 veces en la R.F.A. y 17 veces en Japón?[1] ¿Fidelidad a la empresa? En la actualidad un obrero norteamericano no pasa, como media, más de tres años en una misma empresa, contra siete en 1973. Las PYME (Pequeñas y

1. En 1991, 20 grandes directivos norteamericanos se dividían, en salarios, mil millones de dólares.

Medianas Empresas), que representan ahora la gran masa de empleos ¿tienen más capacidad para lograr una comunidad afectiva y solidaria en el seno de la empresa? Se puede dudar, al menos en el caso norteamericano donde el 70 % de los asalariados salidos de las pequeñas empresas no se benefician de cotizaciones patronales de jubilación o donde el plazo medio de despido no supera los dos días. El incremento del corto plazo financiero, la maximización del interés individual, la lógica del mercado puro y duro, todos esos fenómenos no pueden sino fijar estrechos límites a los «proyectos movilizadores» y a los movimientos de adhesión emocional a las organizaciones.

Es ilusorio creer que la empresa, en una época marcada por la preeminencia de los comportamientos individualistas, pueda captar la búsqueda de absoluto y los movimientos pasionales en otra época masivamente absorbidos por la Iglesia o la política. La «empresa de la organización» puede sin duda lograr, en las firmas de «fuerte cultura», crear entusiasmo colectivo e individual: individuos al acecho de sentido, de «razón de vivir», de arraigo institucional pueden encontrar allí la ocasión de cumplir su deseo de simbiosis con lo que los sobrepasa, de superar su angustia existencial. Pero es difícil imaginar la extensión de ese «fanatismo de empresa» ya que va manifiestamente a contracorriente de las tendencias más acusadas de nuestras sociedades en cuanto a la distancia y la no pertenencia individualista, a la afirmación de objetivos personales, a la voluntad de ajuste entre la vida de trabajo y la vida fuera del trabajo. Las empresas que procuran un sentimiento de fusión comunitaria, si existen, son poco numerosas; las prácticas de la «conducción extrema» (vudú, salto en el vacío, caminar sobre las brasas, etc.) son espectaculares pero circunscritas, más marginales que significativas de una corriente general; la interiorización de los valores dirigistas puede ser real, pero raramente llega hasta la entrega pasional. En todas partes, con el avance de los valores individualistas, con la diversificación de las condiciones y tiempos de trabajo, los sentimientos de «comunión secular» retroceden en beneficio de las estrategias personalizadas y distanciadas, los hombres se vuelven primero hacia sí mismos, buscando como lo hacen reconocimiento de su mérito individual, promoción, salarios, «plan de carrera».

Las empresas, como las demás instituciones, ven desarrollarse relaciones *contractuales* de «duración determinada» y las inversiones efímeras, móviles, utilitaristas; el compromiso nómada y parcial, moderado y distanciado es el que da la mejor representación de la relación con la empresa, no la simbiosis fusional.[1] No se debe asimilar la implicación de uno mismo en la actividad profesional con una mítica religión de la empresa: el objetivo perseguido por los individuos no es la inmersión de la empresa sino el reconocimiento de sus derechos y de sus méritos, el equilibrio entre tiempo libre y tiempo de trabajo, la conciliación entre pleno desarrollo íntimo y pleno desarrollo profesional. En 1991, el 50 % de los ex alumnos de las grandes escuelas de comercio, en situación profesional, consideraban que el éxito profesional consistía no en el ejercicio de las más altas responsabilidades sino en el hecho de «poder trabajar cuando se desea y consagrar más tiempo a actividades personales». Para la mayoría de la élite de las grandes escuelas, la semana ideal debería dividirse en cuatro días de trabajo y tres días libres. Los supercuadros incapaces de descansar, angustiados por la idea de las vacaciones y de las distracciones, no ilustran de verdad la tendencia dominante de hoy o de mañana. Lo que define al neoindividualismo posmoralista es la coexistencia entre trabajo y descanso, logro profesional y logro íntimo. Según los momentos, las prioridades pueden desplazarse, pero la dualidad de nuestros ideales es permanente.

Frente a estas amenazas de la competencia internacional ¿hay que sentirse agobiado? ¿No es más razonable tener en cuenta las realidades sociales del universo individualista si lo que se quiere es evitar los pasos en falso y las falsas esperanzas de las recetas milagrosas de los profetas de la cultura de empresa que sueñan la ósmosis de lo asalariados con su sociedad? ¿Qué realidad? «El modelo de trabajo en las grandes empresas corre el riesgo de convertirse muy pronto en Hollywood, donde los productores

1. Incluso en Japón, la movilidad de la mano de obra, sobre todo entre la élite de los asalariados, se incrementa, revelando nuevas aspiraciones individualistas: un cuarto de los jóvenes asalariados dejan ahora a su primer empleador durante los tres años siguientes a la contratación.

van de un estudio a otro, leales a sí mismos y a su profesión»:[1] el movimiento de nuestras sociedades conduce más a la inversión en la profesión que a la inversión en la empresa. Las transformaciones del capitalismo y las miras individualistas se han conjugado para lograr el advenimiento de una ética posmoralista del trabajo: «Se trabaja para una industria, no para una empresa», los deberes tienen como objeto la conciencia profesional, el trabajo ejemplar, la eficiencia expurgada de todo ideal trascendente o colectivo. En nuestras sociedades no hay religión de la empresa, hay una ética del trabajo: no se puede pujar por los proyectos activistas de simbiosis individuo-organización, pero se puede contar, en revancha, con una ética de la responsabilidad individual. De esa constatación debe partir una gestión cuidadosa del perfeccionamiento realista de las organizaciones y no de ideales inaccesibles importados de una tradición ajena a la nuestra. La cultura neoindividualista tiene sus debilidades, no es catastrófica: el individuo que sólo se identifica parcialmente con la empresa puede, sin embargo, implicarse en su tarea; no muestra una adhesión fanática a la comunidad global pero es capaz de movilizarse por proyectos precisos que le conciernan; el entusiasmo comunitario es débil, pero el espíritu de equipo en grupos restringidos basados en la autorregulación interna, el *feeling*, el respeto mutuo pueden ser reales. La «empresa inteligente» es menos la que trata de crear a cualquier precio la adhesión pasional que la que sabe explotar las posibilidades que representan los deseos individualistas de promoción y de iniciativa, de creatividad y de responsabilidad. La mutación de la empresa piramidal en «empresa en red» no significa una sustitución brutal de la lógica del grupo por la lógica individualista sino una conexión a la fase de la realidad misma de la empresa, constituida por enlaces de grupos, con las aspiraciones nuevas a la autonomía y a la implicación de sí, las cuales son perfectamente compatibles con el espíritu de equipo y de cooperación –el equipo deportivo es su ilustración tipo–, desde el momento en que las redes están basadas en fuertes relaciones

1. «The End of Corporate Loyalty?», *Business Week*, 4 de agosto de 1986, citado por Philippe d'Iribarne, *La logique de l'honneur*, París, Seuil, 1989, p. 197.

interpersonales que escapan a las regulaciones jerárquicas y autoritarias. El individualismo posmoralista no es antinómico con el espíritu de equipo, de ayuda y confianza, lo es con un direccionismo mecanicista y disciplinario quebrantador de los deseos de iniciativa y de reconocimiento individual. Poniendo en marcha «redes abiertas» que funcionen más allá del solo respeto a los procedimientos y órdenes jerárquicas, la empresa concilia la exigencia colectiva de movilizar a los hombres que trabajan en equipo con las aspiraciones de los individuos a la responsabilidad.

No es dando la espalda a los valores del mundo neoindividualista como la dirección resolverá los problemas de la «motivación de las tropas», sino trabajando para responder a las nuevas necesidades de respeto y de formación, de promoción y de responsabilidad de los asalariados. Si no hay reglas absolutas para llevar bien una empresa, al menos es necesario que ésta no esté en contradicción manifiesta con los valores y aspiraciones dominantes de su época, en el momento en que la participación inteligente en la empresa es una necesidad imperiosa dictada por las nuevas condiciones de la producción y del mercado. Bajo este prisma la «excelencia» debe depender menos de una dirección que haga vibrar el espíritu unanimista de la comunidad que de la preocupación cotidiana de respetar y valorar a los hombres, de promover un verdadero compañerismo social, de asegurar el pluralismo de los puntos de vista en la empresa, de instaurar la negociación sistemática con los representantes del personal. El imperativo de la dirección en una sociedad individualizada en la que predominan los derechos es, en primer lugar, traducir en actos el principio de respeto: la movilización de los hombres sigue siendo un lema vacío sin una gestión orientada hacia el reconocimiento del principio de responsabilidad individual, sin ambición de equidad y de participación en los frutos del crecimiento, que no escuche la diferencia de los hombres en el trabajo.

Individualismo contra individualismo

Habría que ser ciego para no ver, simultáneos, los efectos desorganizadores que inducen la lógica del bienestar y el desarro-

llo de la cultura posmoralista. Si una tendencia impulsa el restablecimiento del valor-trabajo, la otra resquebraja el ardor en el trabajo y mina el espíritu de responsabilidad. En 1986, más de 4 de cada 10 franceses consideraban que trampear con sus horas de trabajo no era grave; en Suecia, donde las jornadas de ausencia se pagan íntegramente, la tasa de absentismo era del 13 % en 1985: en la actualidad alcanza el 20 %. Si bien en Francia la tasa de absentismo ha bajado desde comienzos de la década de 1980, en 1985 era todavía del 9,2 % contra el 4,5 % en Gran Bretaña, el 4 % en la R.F.A. y en Estados Unidos, el 0,05 % en Japón. Según un estudio de la Seguridad Social, en 1982, un cuarto de las bajas por enfermedad no estaban justificadas; la sociedad Delta France sostiene que el 7 % de las bajas por enfermedad son demasiado largas y el 14 % totalmente injustificadas.[1] Es verdad que los que faltan son siempre los mismos: el 50 % de los asalariados nunca paran, mientras los otros interrumpen su trabajo varias veces al año. Esto no impide que exista una acusada tendencia que devalúa el deber del trabajo y desculpabiliza el espíritu del menor esfuerzo. Más derechos subjetivos, menos deberes, la esfera profesional registra frontalmente los efectos de la cultura neoindividualista.

Los comportamientos de los asalariados no ejemplifican, por sí solos, el proceso posmoralista del trabajo. La disolución de la moral del trabajo también aparece manifiesta en el crecimiento de la esfera financiera, en la fascinación ejercida por la Bolsa y sus ganancias milagrosas. A partir de la década de 1980, las economías anglosajonas se caracterizan, en efecto, por la explosión de la especulación bolsista, por el triunfo de las finanzas sobre la industria que permite conseguir prodigiosos beneficios sin tener que emprender el camino laborioso y lento de la producción industrial. O.P.A., *junk bonds*, operaciones de fusiones-adquisiciones, desmembramiento de las sociedades adquiridas con el objetivo de plusvalías inmediatas, en la hora de la «revolución consevadora», el espíritu de empresa ha retrocedido ante el espíritu financiero y su cebo de ganancia a corto plazo. ¿Qué ha pasado con el respeto al trabajo y el espíritu de responsabilidad en

1. Victor Scherrer, *La France paresseuse*, París, Seuil, 1987, p. 184.

economías más preocupadas por beneficios fáciles que por la estrategia industrial, más ávidas de especular que de producir? El culto de los empresarios ha sido suplantado por las estrellas de las finanzas, la construcción difícil y austera del futuro se ha evaporado ante las promesas del beneficio inmediato. Una acusada inclinación orienta a nuestras democracias capitalistas hacia la primacía individualista del *presente*, en las antípodas de la moral tradicional del esfuerzo y del mérito. Consagración cultural del «dinero fácil» que no sólo es propio de Estados Unidos y de los *golden boys:* actualmente los jóvenes franceses también experimentan más admiración (53 %) que desconfianza (37 %) respecto de los que han hecho fortuna en pocos años.

En estas condiciones, el individualismo posmoralista puede caracterizarse por dos tendencias contradictorias. Una reorienta al individuo hacia la actividad profesional, la otra lo aparta de ella; una motiva al individuo para el trabajo, la otra lo desmotiva (absentismo, retroceso de la conciencia profesional, desinterés, trabajo chapucero); una revaloriza el trabajo, la otra exalta los beneficios fáciles; una empuja a la reafirmación de los valores éticos, la otra inclina a su transgresión (corrupción, transacciones ilícitas y remuneraciones ocultas, delitos de iniciados, fraude fiscal). Hay dos tendencias del individualismo contemporáneo como hay dos modelos antagónicos del capitalismo:[1] por un lado un individualismo *responsable* y organizador, por el otro un individualismo autosuficiente, sin regla, desorganizador: dicho de manera brutal, *irresponsable.*[2] No soñemos, no habrá salida final en el combate que libran esas dos lógicas del individuo, van a continuar, por caminos diferentes, cohabitando y chocando ya que se trata de una cultura que reduce los deberes y consagra los derechos, expresiones e intereses de las subjetividades. Es ingenuo creer que, en nuestras sociedades, los individuos puedan convertirse en locos del trabajo y renunciar a la búsqueda de sus intereses privados, pero el individualismo liberado de las morales

1. Michel Albert opone así el modelo «neonorteamericano» al modelo «renano», *Capitalisme contre capitalisme*, París, Seuil, 1991.

2. En ciertos aspectos, esta oposición es similar a la que subraya Alain Renaut entre «autonomía» e «independencia», *L'ère de l'individu*, París, Gallimard, 1989.

perentorias ya no es, en sí, sinónimo de infamia, de pérdida de toda conciencia profesional, de toda voluntad de ser justo y de actuar bien. El sentido de la responsabilidad se reconstruye sobre nuevas bases conformes a la realización del ego. Es absurdo e inútil lanzar el anatema sobre la cultura fuera del deber que lleva en sí lo mejor y lo peor: el verdadero problema que se plantea en nuestros días es actuar de manera que, en el antagonismo entre los dos individualismos, sea el individualismo responsable (conciencia profesional, preocupación por el otro, sentido del interés general y del futuro...) el que se adelante a la libertad sin regla. El neoindividualismo no es una maldición, es un *desafío* al que deben responder tanto la acción pública como las empresas.

Con un mismo trasfondo posmoralista, las empresas pueden conseguir logros, formas de implicación y movilización extremadamente desiguales. En tal empresa el absentismo alcanza proporciones grávidas de consecuencias, en tal otra es débil: el individualismo no se cuestiona, sólo la gestión de los hombres, la organización del trabajo, el clima social en la empresa. Cuanto más débil es el nivel de calificación, más importante es el absentismo; cuanto más responsabilidad tiene un asalariado, menos falta; los cuadros no son «menos» individualistas que los obreros, pero pueden entregarse e identificarse más con su tarea. Cuando la cultura del deber categórico está caduca es precisamente cuando hay necesidad de promover mediante transformaciones organizativas y de gestión el espíritu de responsabilidad de la empresa. La ética del *business* se reduce a piadosas fórmulas si no tiene la ocasión de inventar un nuevo contrato social en la empresa, si no contribuye a ampliar la responsabilidad real de los hombres en todos los niveles de la vida de la empresa. El deber con su sentido de abnegación ha muerto, viva la responsabilidad, una responsabilidad que no debe ser objeto de embeleso, sino ocasión de un *aggiornamento* en la gestión de las empresas, de una revalorización del papel de los hombres en la producción y las decisiones de la empresa. Hacer retroceder los comportamientos irresponsables, hacer progresar el individualismo responsable, así podría definirse la más alta tarea de una gestión posmoderna que reconcilie de esa manera ética y eficacia.

La empresa por sí sola no logrará, evidentemente, asegurar la

preponderancia del individualismo responsable sobre las tendencias a la independencia absoluta del yo. Cómo podría hacerlo cuando se conocen los efectos devastadores de las políticas ultraliberales sobre la sociedad global: la distancia entre ricos y pobres se ahonda, los sistemas de protección social retroceden, toda una parte de la población se marginaliza, los sistemas educativos se degradan, la criminalidad aumenta, la focalización de los beneficios inmediatos se intensifica, la economía especulativa predomina sobre la industria. Las medidas de desregulación, la prescindencia del Estado, el culto del *laisser-faire* aceleran la promoción de un individualismo sin freno, justifican, en nombre de la «mano invisible», la reducción de las medidas sociales, el enriquecimiento desvergonzado, la maximización del interés individual, la especulación de horizonte limitado, el «cada uno para sí», no sólo entre los privilegiados sino también entre los más desposeídos: en 1989, el 43 % de la población norteamericana podía definirse como cínica. ¿Cómo imaginar el reforzamiento del individualismo responsable cuando la glorificación del mercado lleva a la exclusión de bloques enteros de población, cuando los parados se asimilan a los «perezosos» y los dispositivos sociales a derroches públicos? Si la legitimidad del Estado-providencia se ha difuminado, la realidad social del liberalismo radical es luminosa pero poco atrayente. El Estado no tiene ciertamente vocación de ser productor de bienes materiales y no puede continuar siendo considerado como el único soporte de progresos económicos y sociales; ninguna economía dinámica, en la actualidad, es concebible fuera de la lógica del mercado. Pero esto no justifica la disminución o la pérdida de ambición del poder público. Al igual que la competencia económica no puede funcionar sin marco jurídico y político, una sociedad democrática no puede dejar, sin renegar de ella misma, incrementarse indefinidamente las desigualdades en materia de nivel de vida, de salud, de educación, de urbanismo. La consagración del mercado no apela a la rehabilitación del Estado productor sino a la necesidad del Estado regulador y anticipador; hay que dejar de pensar el mercado *contra* el Estado si se rechaza que la búsqueda de los intereses personales inmediatos sacrifique la construcción del futuro, acelere el desgarramiento de los tejidos industriales y sociales, incremente la

marginación de las minorías, precipite el hundimiento de los sistemas educativos y sociales.

La ética del *business*, por sí sola, no podrá sustituir, durante mucho tiempo, el papel irremplazable de la acción pública. Es verdad que, en teoría, la libre empresa convertida a la ética podría poner freno al egoísmo individualista desatado, metamorfosearse en regulador social, reconocer sus deberes hacia la comunidad, asegurar una remuneración justa de los empleados, «internalizar los costos sociales externos» (medio ambiente, educación, transportes, salud). Pero, a la práctica hay otro escenario más probable: las empresas no van a precipitarse milagrosamente por la vía ética, muchas de ellas más bien «naturalmente» van a aprovecharse de las medidas intempestivas de desreglamentación para satisfacer su deseo de rentabilidad inmediata y máxima. Grandeza y límite de la moral de los negocios: si ésta debe servir para alimentar el mito del mercado autorregulado y desacreditar sistemáticamente la acción pública, las políticas industriales y sociales, sus efectos serán contrarios a sus miras humanistas confesadas; la jungla de los intereses y la dualización social serán las que dibujarán mañana el rostro de las democracias. El reino de la especulación a ultranza y, por contagio, el del individualismo irresponsable, sin reglas, es el que tendencialmente ganará a sectores cada vez más amplios de nuestras sociedades.

CIUDADANOS, UN ESFUERZO MÁS

Un nacionalismo sin patriota

El tercer polo ideológico del orden moral tampoco falta a la cita de nuestra época con los «valores». En las democracias occidentales, desde 1980, asistimos en efecto, al despertar, al menos parcial, de la idea nacional. En Gran Bretaña, la señora Thatcher accedió al poder comprometiéndose a restablecer la identidad nacional; en Estados Unidos, la época Reagan transcurrió bajo el eslogan «America is back», y, al final de la década,

G. Bush atacó a Dukakis, entre otras cosas, con el tema del juramento a la bandera. En este sentido, la decisión del Tribunal Supremo que en 1989 consideró que quemar la bandera no era un acto susceptible de acusación, levantó un fuerte rechazo tanto entre los miembros del Congreso como en la opinión pública: más de 2 norteamericanos de cada 3 deseaban que se prohibiera la profanación de la bandera.

Si, en Estados Unidos, el reflejo nacional se reafirma frente a la ofensiva económica japonesa, en Francia, el discurso nacionalista y xenófobo surge principalmente a través del tema de la inmigración. La extrema derecha ha logrado volver a llevar a primer plano la noción de identidad y de preferencia nacional, ha gritado contra los árabes predadores y contra el papel de la «Internacional judía» en la «creación del espíritu antinacional». En Bélgica, el lema «Primero nuestro pueblo» se ha hecho eco del de «Francia para los franceses». Más allá de las declaraciones y de las cifras electorales de la extrema derecha, los cuestionamientos del código de nacionalidad basado en el derecho del suelo, el episodio de los velos islámicos, las resistencias que oponen los Estados a las transferencias de soberanía que exige la construcción europea, traducen la nueva importancia que reviste en la actualidad la temática nacional y de identidad.

Pero aún es necesario, más allá de los eslóganes y reivindicaciones, poner en claro el sentido, el alcance social exacto de ese «regreso a la nación». La comparación con el pasado histórico es, a este respecto, altamente instructiva. ¿Cuántos padres de familia consideran todavía, al igual que Michelet, que su primer deber es enseñar a sus hijos el amor a la patria? ¿Qué intelectual pensaría, como Barrès, en hacer sentir el nacionalismo «no como una doctrina sino como una biografía, la biografía de nosotros los franceses»? El culto a la patria, el heroísmo militar, las «santas bayonetas de Francia» ya no hacen vibrar a mucha gente. Mientras se abre paso la idea de ejército profesional, declararse inútil para el servicio militar se ha convertido en una práctica legítima entre los jóvenes. A finales de la década de 1980, sólo 1 francés de cada 5 consideraba que «hay que sacrificarse por la patria». Una encuesta realizada en 1988 entre los jóvenes de enseñanza secundaria revelaba que 1 joven de cada 4 no se escandalizaba

ante la idea de colaborar con el ocupante, más de 1 muchacho de cada 3 pensaba que desertaría en caso de guerra, 1 joven de cada 2 no encontraba escandaloso pisotear la bandera nacional. Unos días antes de la fecha del ultimátum fijada por el Consejo de Seguridad para la retirada de las tropas iraquíes de Kuwait, 8 franceses de cada 10 opinaba que «ninguna causa, aunque sea justa, vale una guerra». La misma tendencia se observa en la opinión europea: en 1981, el 40 % de los europeos declaraba no estar dispuesto a luchar por su país, sólo el 5 % afirmaba que estaba dispuesto a sacrificarse por él.

De manera manifiesta, la mitología nacionalista está agotada. Ni siquiera la reunificación alemana, una vez pasada la emoción por la caída del muro de Berlín, ha suscitado pasiones nacionalistas; los acontecimientos del otro lado el Rin han mostrado más la fuerza de las aspiraciones al bienestar y al consumo que fervor nacional. La bandera nacional puede conservar un valor y el principio de identidad nacional recuperar su vigor, pero ya nadie se anima a predicar como Ernest Lavisse que «Francia es la más justa, la más libre, la más humana de las patrias». Nuestro «nacionalismo» se ha eufemizado y desvitalizado, los manuales escolares, las canciones, la literatura para la juventud han cesado de inculcar el entusiasmo guerrero y el lirismo patriótico; poco o mucho, el sentimiento nacional se mantiene, no así el culto nacionalista; la idea de identidad nacional está en boga, no la del sacrificio supremo. Los osarios de las dos guerras mundiales y más recientemente la promoción de los valores individualistas y consumistas han sustentado los grandes valores morales nacionalistas: el sentimiento nacional se ha convertido en un elemento de identificación cultural libre de cualquier noción de obligación superior, un referente más reactivo que afirmativo que nunca encuentra mejor ocasión de expresarse enfáticamente que en los grandes encuentros deportivos internacionales.

Esta ruptura con el pasado debe ser subrayada. Durante todo el período idealista de las democracias, los deberes respecto de la colectividad nacional han sido erigidos sobre los valores, han coronado la jerarquía de las finalidades morales. Los modernos se han aplicado a superar la concepción puramente interindividual de la moral en beneficio de los deberes hacia la patria. Los fines

morales superiores son asimilados a ideales supraindividuales: «actuar moralmente, es actuar con miras a un interés colectivo», escribía Durkheim, y agregaba que «el fin por excelencia de la conducta moral, es la sociedad política o la patria».[1] La «verdadera» moral empieza más allá de la beneficencia altruista, exige «adhesión a los grupos sociales», persecución de «fines impersonales», devoción a las grandes causas colectivas e históricas: con el espíritu de disciplina, la adhesión a la vida colectiva se impone como un elemento constitutivo de la más alta moralidad. Precisamente, es esta concepción de la moral la que se desmorona ante nuestros ojos: la era posmoralista coincide con la deslegitimización de las obligaciones hacia la colectividad y la redignificación social de la esfera estrictamente interindividual de la vida ética amputada, sin embargo, de su carácter imperativo. La caridad espectáculo, los donativos de socorro, el voluntariado que se beneficia con un amplio consenso; no sucede manifiestamente lo mismo con la entrega personal a la patria. Hoy disponemos de un nacionalismo sin patriota, de panegíricos a la nación sin más imperativo que el de vivir para nosotros mismos.

La reviviscencia del principio nacionalista es algo patente en Europa del Este: lo es mucho menos en el Oeste. Acaso lo más significativo no sea su erosión o su desestabilización, a la vista no sólo de las numerosas transferencias de competencias de los Estados hacia la Comunidad sino a la vista también de los diferentes movimientos descentralizadores y regionalistas. Las reivindicaciones particularistas ganan en legitimidad en el mismo momento en que se acerca el gran mercado único y tal vez, más o menos a largo plazo, la unificación política europea. Aspiración regionalista por un lado, proyecto de unión europea por el otro, la conjugación de este doble movimiento simultáneamente infranacional y supranacional es la que reorganiza pero también divide nuestras comunidades políticas. Cómo no observar, en efecto, que el futuro de los Doce ha dejado de ser obvio en el momento en que Dinamarca se ha negado por referéndum a ratificar los acuerdos de Maastricht, en el momento en que, por todas partes,

1. Émile Durkheim, *L'éducation morale*, París, P.U.F. (edición 1963), pp. 51 y 69.

la Unión Europea divide a los partidos y a la opinión, cuando se intensifica el rechazo al derecho de voto de los ciudadanos europeos, al banco central, a la moneda única. Se creía a los pueblos masivamente ganados para Europa: en Suecia, Finlandia y Noruega, los «no» al proyecto de adhesión a la Comunidad Europea se disparan; en Francia, los antiMaastricht progresan de sondeo en sondeo; en Alemania, la sociedad civil y numerosos expertos se inquietan ante el voluntarismo de la idea de moneda europea. Tras varias décadas de una tonalidad consensual y tecnocrática, Europa ha entrado en una zona de turbulencias, una fase aguda de duda, y aun de crisis. ¿Debido a esto se ha cuestionado la dinámica de la integración europea? Domina más bien el sentimiento de que Europa se interroga sobre sí misma, oscilando entre el deseo de salvaguardar sus identidades nacionales y el imperativo de edificar un espacio posnacional. Si bien los anti-Unión han ganado terreno, los franceses finalmente han dicho sí a Maastricht, aunque sea de mala gana; los irlandeses han votado inequívocamente a favor del tratado; los españoles y los italianos son partidarios en su gran mayoría de la integración. El futuro europeo se encuentra ahora, más que nunca, en nuestras manos, desembarazado como está del mito del engranaje irreversible.

Sin duda hay que interpretar el nuevo euroescepticismo tanto como una adhesión al principio de soberanía nacional como un reflejo de miedo frente a las amenazas del futuro. Pero ¿no se puede reconocer al mismo tiempo el «final» de la Europa tecnocrática y su entrada positiva en la era del debate democrático? ¿Cómo un proyecto de esta envergadura histórica habría podido escapar a la división democrática de opiniones? La incertidumbre sobre la construcción europea –¿zona de libre cambio? ¿Entidad federal? ¿Europa de «geometría variable»?– no ha hecho más que empezar porque, si bien algunos de sus detractores pueden radicalizarse, otros dejan numerosas puertas entreabiertas. Lo que observamos es menos el rechazo de una Europa dividida que de una Europa burocrática, menos la persistencia de un ideal que el miedo al desempleo, al euroliberalismo o a la amenaza de vecinos superpoderosos. Y las fracciones hostiles a la eurocracia denuncian a menudo no tanto el objetivo de unión económica y monetaria como los medios y los ritmos elegidos. El nacionalis-

mo ferviente ya no enciende los corazones pero el principio nacional puede bloquear la integración europea. Al mismo tiempo, las instituciones europeas funcionan, pero el sentimiento de ciudadanía europea, aunque en progresión sigue siendo tibio y circunscrito. Éste es el nuevo dato histórico que nadie sabe cómo evolucionará. Actualmente sólo una minoría se ve a sí misma como ciudadana de Europa y acepta dar prioridad a la identidad europea sobre la identidad nacional. Sin embargo, una mayoría piensa que en el futuro se percibirán como «franceses y europeos»: ¿ilusión o imagen del futuro? Todo el tema se reduce a saber si sabremos explotar en el buen sentido el retroceso de las pasiones nacionalistas y poner en funcionamiento instituciones capaces de forjar una identidad «pluricultural» que asocie afirmación nacional y afirmación supranacional.

El movimiento en favor de la construcción europea es seguramente inseparable de los factores arraigados en nuestra historia milenaria marcada en lo inmediato por el traumatismo de las dos grandes guerras, y en lo más profundo por una identidad cultural basada en el cristianismo latino y el universalismo de los derechos del hombre. Si los desafíos de la competencia económica han acelerado la andadura de la unificación europea, está claro que las metamorfosis de la cultura democrática también han trabajado en el mismo sentido, al dar prioridad a los deseos de felicidad individualista y al liquidar las ideologías heroicas de la historia y de la nación Es así que la realización personal se convierte en la finalidad primera, la preponderancia de lo nacional se difumina o se relativiza, abriendo al mismo tiempo el camino a la realización histórica de los proyectos supranacionales. Las encuestas sociológicas lo atestiguan, el «deseo de Europa» es en sí mismo la expresión de la cultura sin deber, ampliamente desideologizada: lo que atrae en la construcción europea, es no sólo la paz, las ayudas económicas o la capacidad para hacer frente a la competencia norteamericana o japonesa, sino también las nuevas formas de vida que anuncia. Espacio más amplio susceptible de facilitar la movilidad, de multiplicar los contactos entre individuos, regiones y culturas nacionales, Europa es aprehendida socialmente en la lógica de la apropiación individualista e identificatoria. Incluso no informados del funcionamiento de las instituciones, los indivi-

duos se sienten seducidos por la aventura europea porque ven en ella una apertura de su propio horizonte, un instrumento que permite vivir de otra manera, viajar con más facilidad, diversificar los intercambios, consumir más y mejor, tener un nuevo campo de encuentros y de experiencias profesionales. La edificación del espacio posnacional europeo responde a una cultura en sí misma posmoralista en la que los proyectos colectivos sólo consiguen adhesión social en la medida en que responden a los deseos individualistas del «vivir mejor».

Ésta es sin duda la razón por la cual la idea europea es aprobada por amplios sectores de la opinión pública sin suscitar, en consecuencia, el entusiasmo de las masas. Europa, como el trabajo o la familia, es instrumentalizada al servicio de los individuos, cada uno ve en ella la ocasión más de un «suplemento» existencial que de una exigencia de solidaridad entre regiones desigualmente desarrolladas del nuevo mundo comunitario. Lo que no deja de ilustrar los efectos paradójicos de la época del posdeber: la desorganización individualista ha contribuido ha encarrilar la edificación comunitaria; diseminación cultural y «unificación» de la Europa sin fronteras van a la par; la ética indolora de los ciudadanos consumistas ha cumplido de forma invisible su labor histórica. Sin embargo, el porvenir no está totalmente trazado, los peligros de los repliegues nacionales no han desaparecido milagrosamente de la Europa de los consumidores: las afirmaciones particularistas nacionales o regionales, las ligas, los chauvinismos, las reacciones a la integración comunitaria aquí y allá salen a la superficie. Aunque no tomen la forma de pasiones colectivas, los sentimientos de pertenencia nacional siguen siendo los que, a corto o largo plazo, pueden poner mayores obstáculos a la unión europea si las instancias centrales de decisión no reconocen las necesidades simbólicas de identidad colectiva, si los responsables políticos no encuentran los medios económicos, sociales, culturales de hacer compatible la homogeneización jurídica del espacio europeo con el respeto a las comunidades nacionales, si el principio de «subsidiariedad» incluso en el tratado de Maastricht no se pone más en práctica. En la era de las aspiraciones en masa a la personalidad y a la identidad, sería por lo menos ciego y contradictorio obliterar o minimizar, en

nombre de la legitimidad supranacional, el derecho a las diferencias nacionales, culturales y simbólicas.

Incluso los resurgimientos nacionalistas participan de la nueva cultura sin deber y ya no tienen que ver con ninguna exaltación «holista». Así la oleada de extrema derecha en Francia no expresa tanto la revitalización de la fe nacional como el rechazo a los inmigrantes, el miedo a la criminalidad creciente, la angustia por la marginación social; no se alimenta de un ideal colectivo superior a los individuos, sino del resentimiento contra un Estado acusado de ser incapaz de asegurar la justicia, de mantener el orden y la seguridad, de preocuparse más de sus propios intereses que de resolver los difíciles problemas de la vida cotidiana que afectan a toda una parte de la población. El antiparlamentarismo y el descrédito de los partidos políticos han tomado un curso nuevo: ningún otro proyecto más que la democracia los sostiene, la pérdida de crédito de la clase política no se corresponde con la voluntad de destrucción de las democracias pluralistas: el voto a favor de la extrema derecha no está animado por una creencia ideológica fuerte, sino por el odio o el miedo al otro, la exasperación frente a los problemas de la delincuencia, del paro, del hacinamiento en barrios desheredados, enfrentados a la «indiferencia» o al «inmovilismo» de los que se acusa a los responsables políticos. Apenas se ve que las masas se precipiten a los desfiles y reuniones «tricolores», son pocos los que pegan carteles, la fe nacionalista es manifiestamente átona incluso en las filas de la derecha ultra. Los líderes del nacional populismo en algún sentido lo han comprendido al renunciar a santificar la entrega de sí mismo a la patria y poner en primer lugar la temática delincuencia-inmigración. El «orden moral» rechazaba la filosofía de los derechos del hombre en nombre de la primacía de los valores nacionales; el nacional populismo contemporáneo también, excepto que se cuida muy bien de apelar a los deberes de sacrificio de los ciudadanos. A manera de moral patriótica, sólo queda la «preferencia nacional», la prioridad de los *derechos* de los franceses en materia de trabajo, alojamiento, prestaciones de la Seguridad Social. La nación era un ideal superior por el que había que saber morir, ahora es sólo un eslogan reactivo y demagógico para vivir en el repliegue hexagonal del «entre nosotros» desprovisto de

toda noción de «impuesto de sangre». Tras la edad heroica de la nación, su momento electoralista e indoloro: las cruzadas que exhortaban al sacrificio han sido reemplazadas por un nacionalismo posmoralista, una caricatura de orden moral sin obligación ni ambición histórica.

Los proyectos de reforma destinados a adaptar el código de la nacionalidad a las nuevas formas de presencia de las poblaciones inmigradas y de sus hijos en Francia, revelan la misma cultura instituida más allá del deber. En principio, el objetivo es revalorizar la idea de pertenencia a Francia, hacer de manera que el acceso a la nacionalidad francesa no sea pasivo sino un acto voluntario que testimonie una ciudadanía responsable, una adhesión a los valores fundamentales de la república. En realidad, la operación consiste mucho más en reducir el número de postulantes a la naturalización, y, al hacer esto, reconquistar una parte del electorado transfugado a la extrema derecha. Sea como sea, el principio de adhesión voluntaria que fundamenta el proyecto de reforma ilustra la revisión a la baja de lo que entendemos hoy por deber del ciudadano: no vivir ya para la nación sino para la moral mínima de la declaración voluntaria. Ya no se imparten lecciones sobre las obligaciones sagradas hacia la patria, sólo se desea un compromiso individualista y responsable hacia la comunidad.

La ciudadanía fatigada

En adelante, toda la esfera de la ciudadanía registra la puesta al día que consagra la preponderancia de los derechos individuales sobre las obligaciones colectivas. ¿Qué civismo anima todavía a los ciudadanos cuando sólo el 5 % de los europeos declaran estar dispuestos a sacrificarse por la libertad, y el 4 % por la justicia y la paz?[1] ¿En qué se ha convertido la moral republicana cuando las tasas de abstención electoral parecen maremotos repetidos, cuando más de 1 de cada 2 franceses considera que no es grave no votar, cuando sólo menos de 1 de cada 3 franceses define al buen ciudadano como el que paga sus impuestos sin

1. Jean Stoetzel, *op. cit.*, p. 58.

estafar al fisco? Los ideales de bienestar, la pérdida de crédito de los grandes sistemas, la extensión de los deseos y derechos a la autonomía subjetiva han vaciado de su sustancia a los deberes cívicos al igual que han desvalorizado los imperativos categóricos de la moral individual e interindividual; en el lugar de la moral del civismo, tenemos el culto de la esfera privada y la indiferencia hacia la cosa pública, el «dinero todoperoso» y la «democratización» de la corrupción. Incluso la euforia unida a la aparición de una «generación moral» ha fracasado: en 1990, sólo 1 joven de cada 10 en Francia se declaraba dispuesto a comprometerse en el combate antirracista. ¿Cómo, en esas condiciones, no ser escéptico respecto de los discursos lenitivos que anuncian un poco precipitadamente el «regreso de la moral» y el «final del individualismo»? ¿Reviviscencia de los derechos del hombre? Sin ninguna duda. ¿Rehabilitación de los deberes hacia la colectividad? El fenómeno no brilla por su evidencia social. A decir verdad, los individuos, en las sociedades posmoralistas, están poco inclinados al bien público, poco animados por el amor a las leyes; a contracorriente del principio de *virtud* que erigía Montesquieu como garantía de las repúblicas, éstas son más democracias de individuos que democracias de ciudadanos.

¿Exacerbación de un individualismo cínico, de una indiferencia generalizada ante los valores cívicos? Más exactamente, asistimos a la erosión de los deberes de renuncia a uno mismo, de participación y de implicación colectiva, pero simultáneamente a la persistencia de la valorización de un cierto número de prohibiciones relativas a la *república*. Así, el espionaje contra el propio país, el asesinato político, la corrupción suscitan la reprobación de la mayoría de los europeos sin que esto esté, por nada del mundo, en contradicción con la atenuación de las obligaciones cívicas. Lo que amenaza nuestra seguridad individual o colectiva y reprueba la opinión pública es lo que tiene que ver con la violencia, la sangre y la muerte: los deberes *positivos* de entrega a fines superiores ya no gozan de crédito, sólo lo tienen los deberes *negativos* que prohiben acciones perjudiciales a los particulares y a la tranquilidad pública. El fraude fiscal se considera poco condenable, pero espiar en contra del propio país, con su sentido de traición y su connotación de acto de guerra, se considera un

crimen grave; ir a las urnas y comprometerse en causas colectivas ya no aparecen como deberes del ciudadano, pero la violencia política tampoco tiene ensalzadores. La moral republicana se ha desvitalizado, sólo la moral interindividual del respeto a la vida de las personas es socialmente legítima; se reafirman los principios elementales de la vida moral (no traicionar, ser honesto, no derramar sangre), no las obligaciones hacia la colectividad. Sólo reconocemos el valor de los *deberes débiles* concomitantes de la preponderancia del derecho individualista a vivir aparte.

Se sabe que, al mismo tiempo, la opinión pública se muestra cada vez más severa con las faltas hacia las leyes morales y jurídicas cuando los ambientes políticos son los protagonistas. Una amplia mayoría de franceses se ha mostrado contrariado por la ley de amnistía de los crímenes y delitos relacionados con la financiación de los partidos políticos: desviar fondos para ayudar a un partido se considera en la actualidad tan condenable como hacerlo con fines de enriquecimiento personal. Pero lo que explica esta exigencia «nueva» de moralización de la política no son los casos de corrupción y una clase política pretendidamente más deshonesta que en otra época. La dimensión del derecho y de la moral ha sido revaluada dentro de la misma tendencia a la disolución de los grandes proyectos colectivos históricos. Desde que nuestras sociedades no tienen otro horizonte que el liberalismo político y económico más o menos acomodado, las exigencias respecto de lo político a la vez disminuyen y se refuerzan. Disminuyen, por cuanto la nueva valorización del mercado ha reducido la legitimidad social de la demanda y de la acción del Estado, pero simultáneamente se afirman en cuanto a ética, los fines políticos no justifican todos los medios. Para la opinión pública resulta cada vez más intolerable asistir a lo que resultan operaciones de «blanqueo» y a una justicia de dos velocidades;[1] en la cultura del posdeber, no se quiere sólo agua limpia, se quiere política limpia, una «ecología política», expresión de un mundo

1. «Todos podridos, todos corrompidos»: ese juicio poco agradable hacia los hombres políticos está de moda en Francia. Lo notable es que no está acompañado por un despertar de la conciencia cívica, es más bien lo que permite legitimar sin problemas la desafección colectiva hacia la cosa pública.

individualista desencantado, sin fe colectiva movilizadora. Cuando la ética prometeica de mejoramiento del género humano está caduca, queda la ética mínima de la honestidad, de la transparencia y de la reproducción democrática, que, como es debido, se encuentra ya integrada en las estrategias de marketing de las promociones políticas de los media. En la era de la imagen de marca, la moral no tiene ya el rostro del Padre castigador, forma parte de las figuras de la seducción-espectáculo, funciona como un instrumento de proximidad y de personalización políticas.

Atonía del espíritu cívico, pérdida del sentido de deuda hacia la colectividad, la cultura neoindividualista no deja de inquietar a todos. ¿Hacia dónde van nuestras democracias desembarazadas de toda «religión civil», de toda fe en los proyectos colectivos? Proliferación de la corrupción y de la delincuencia, repliegue sobre sí mismo, jungla de intereses, abstencionismo: ¿qué puede mantener unidas a sociedades que carecen del sentimiento individual de obligación hacia el conjunto social? Todos esos riesgos «entrópicos» son reales a condición de no omitir que no existen sin su contrario, los principios constitutivos de nuestro ser-conjunto nunca se han beneficiado de una legitimidad tan amplia. Si las democracias están desestabilizadas por las costumbres posmoralistas, de hecho están cada vez menos cuestionadas en su fundamento último, cada vez más consensuales respecto del valor del pluralismo democrático. Ya no hay adhesión al espíritu de devoción pero, al mismo tiempo, las formas de violencia política y social son recusadas y la organización pacífica de la competencia por el ejercicio del poder es aceptada por todos. ¿Se extiende el cinismo? La exigencia de ética y de respeto del derecho son también significativas. Las elecciones dan lugar a poca movilización social, pero simultáneamente se asiste al reforzamiento de los poderes del Consejo Constitucional al igual que a la multiplicación de lo que los juristas llaman las autoridades administrativas independientes, instituciones autónomas respecto del poder político, capaces en principio no sólo de proteger a la sociedad civil contra el Estado sino de definir «imparcialmente» las condiciones de un equilibrio justo entre los diferentes intereses sociales y económicos. Cuanto menos religión de la política y de la moral del sacrificio, más demanda de contrapoderes y de transparencia,

de pluralismo y de preocupación por los procedimientos, de profesionalismo y de negociación en las formas de regulaciones y decisiones administrativas. Progresa una nueva ética que ya no está basada en la única legitimidad del sufragio universal sino en el constitucionalismo y en la primacía de los derechos del hombre, la independencia de las instituciones públicas respecto del Estado, la lógica jurídica como principio regulador de la economía y de la sociedad.[1] Otras tantas transformaciones institucionales que, sin duda, acelerarán un poco más el desapasionamiento del espacio público, harán retroceder la moral de las obligaciones colectivas en beneficio de la defensa de los derechos pero que al mismo tiempo deberían asegurar el desarrollo de democracias más modestas pero más atentas al derecho, menos heroicas pero más cuidadosas del pluralismo institucional, menos voluntaristas pero más descentralizadas. Como en otras partes, la cultura posmoralista se revela aquí desorganizadora y reorganizadora; el crepúsculo del deber quebranta las democracias y las pacifica, las debilita por un lado y las refuerza por el otro, las vuelve más inmorales aquí y más morales allá. La apatía democrática gana, los valores republicanos no son más un buen pronóstico, pero el espíritu de paz civil es dominante, se imponen nuevas formas de equilibrio de los poderes y de regulación pública, salen a la luz nuevas exigencias de justicia: las democracias del posdeber no han dicho su última palabra.

La exigencia de moralización del pueblo ha sido reemplazada por la de la moralización de la acción pública: casi no creemos en las pedagogías del ciudadano, pero sí en el *derecho* a moralizar la política, jueces y expertos han reemplazado a las homilías de las obligaciones morales y cívicas. Tenemos el discurso hechicero de la religión civil y política, nos aplicamos a reforzar la eficacia específica del sistema jurídico; tenemos la centralidad del deber, el «ciudadano jurista», los lobbies profesionales, los arbitrajes jurídicos de los conflictos de interés. Prevalecimiento de la constitución, fragmentación de las autoridades del Estado, autonomía de la acción pública respecto del político. No son los regímenes

1. Laurent Cohen-Tanugi, *La métamorphose de la démocratie*, París, Odile Jacob, 1989.

de orden moral los que celebran la hegemonía de las obligaciones colectivas sobre los derechos individuales que perfilan de nuevo nuestras democracias, sino el Estado de derecho y la promoción social de la ideología jurídica. Es menos significativo de nuestra época el «retorno de la moral» que el «retorno del derecho»,[1] el predominio del derecho como regulador de las sociedades democráticas del posdeber.

1. *Ibidem.*

VI. LA RENOVACIÓN ÉTICA

Sociedad posmoralista significa sociedad que ha renunciado a inscribir en letras de oro los deberes supremos del hombre y del ciudadano, a declamar la grandeza de la renuncia a sí mismo. Decir que las intenciones morales han decaído no significa nada: a decir verdad, en el mismo momento en que el apostolado del deber está caduco, se está asistiendo a una reactualización general de la preocupación ética, a una reviviscencia de las problemáticas y «terapéuticas» morales. Las grandes proclamas moralistas se borran, la ética resurge, la religión de la obligación se vacía más que nunca de su esencia, el «suplemento de alma» está a la orden del día: «El siglo XXI será ético o no será.»

La esfera tradicional de la caridad no es la única que se beneficia de esa recuperación de la vitalidad, también las ciencias biomédicas, los media, la empresa, están dominadas por el discurso y la demanda ética. En todas partes, el discurso de los valores se coloca en primera línea correlativamente al agotamiento de los grandes proyectos políticos y al recrudecimiento de las angustias suscitadas por el desencadenamiento de las técnicas, de las imágenes y de los intereses. En último extremo, ninguna cuestión es tratada fuera del referente ético: la extrema derecha escala puestos, reactivemos los principios de los derechos del hombre; el Tercer Mundo muere de hambre, organicemos *charity-shows* y ayudas de urgencia; el planeta está en peligro, deifiquemos la naturaleza; la humanidad del hombre está amenazada por la tecnociencia, dotémosla de instancias guardianas de la ética; los media pervierten la democracia, revitalicemos la deontología del

periodismo; el capitalismo desarrolla la corrupción, moralicemos el liderazgo y la práctica de los negocios. Cuanta menos adhesión hay al espíritu del deber, más aspiramos a las regulaciones deontológicas; cuanto más se valoriza el ego, más se impone el respeto al entorno; cuanto más organizado está el mundo por la «voluntad de voluntad» técnica, más legítimos son los comités de expertos, los códigos éticos, las llamadas a la responsabilidad individual. La época revolucionaria ha terminado, la de la «perestroika» ética ha tomado el relevo; las solemnes exhortaciones al deber han perimido, he aquí la hora de los himnos a la *responsabilidad* sin fronteras, ecológica, bioética, humanitaria, económica, mediática.

El principio de responsabilidad aparece como el alma misma de la cultura posmoralista. Si bien las llamadas a la responsabilidad no pueden separarse de la valorización de la idea de obligación moral, tienen la característica de no predicar en absoluto la inmolación de uno mismo en el altar de los ideales superiores: nuestra ética de la responsabilidad es una ética «razonable», animada no por el imperativo de abandono de los propios fines, sino por un esfuerzo de conciliación entre los valores y los intereses, entre el principio de los derechos del individuo y las presiones de la vida social, económica y científica. El objetivo no es otro que contrarrestar la expansión de la lógica individualista legitimando nuevas obligaciones colectivas, encontrando justos compromisos entre hoy y mañana, bienestar y salvaguarda del entorno, progreso científico y humanismo, derecho a la investigación y derechos del hombre, imperativo científico y derecho del animal, libertad de prensa y respeto del derecho de las personas, eficacia y justicia. En absoluto se trata de retorno a la cultura heroica del olvido de sí, la responsabilidad posmoralista es el deber liberado de la noción de sacrificio. La ética de la responsabilidad no le da la espalda a los valores individualistas, expresa la extenuación de la cultura del «todo está permitido» y simultáneamente la exigencia de fijar límites y umbrales, de organizar socialmente el proceso de libre posesión de uno mismo que, entregado a sí constituye una amenaza para la seguridad, la libertad, la competitividad de nuestras sociedades. En este sentido, asistimos a una recomposición de la cultura individualista: el ideal de autonomía individual es más legítimo que nunca, pero al

mismo tiempo se imponen la necesidad de contrarrestar la tendencia individualista a emanciparse de cualquier obligación colectiva, la necesidad de fijar de nuevo la atención en el futuro en democracias entregadas a las pasiones y los intereses del presente puro. Miseria del Tercer Mundo, marasmo de las economías occidentales y pérdidas de partes de mercado, amenazas ecológicas, riesgos de biotecnologías, exceso de poder del cuarto poder: en todos los casos, el gesto ético es el que reacciona contra los excesos del «pasemos de todo» individualista, tecnológico, capitalista, mediático con miras a reforzar el espíritu de responsabilidad, el único capaz de estar a la altura de los desafíos del porvenir, sean éstos planetarios, democráticos o económicos. Desde este punto de vista, la renovación ética es tanto la aureola del universo individualista desprendido del imperativo del deber categórico como la expresión de la protesta contra sus alarmantes desviaciones.

Al igual que el ideal de responsabilidad, con lo que implica de libertad, de iniciativa y de elección individual, significa la devaluación de las morales dogmáticas directivistas, traduce también la erosión social de las grandes representaciones del progreso asociado secularmente tan pronto a la ciencia como a la técnica, tan pronto a las fuerzas revolucionarias, como al mercado o al Estado. Ya no creemos en ninguna utopía histórica, en ninguna solución global, en ninguna ley determinista del progreso, hemos dejado de vincular la felicidad de la humanidad con el desarrollo de las ciencias y de las técnicas, y el perfeccionamiento moral con el progreso del saber. La ética de la responsabilidad surge como respuesta a la ruina de las creencias en las leyes mecanicistas o dialécticas del devenir histórico, ilustra el regreso del «actor humano» en la visión del cambio colectivo, la nueva importancia acordada a la iniciativa y a la implicación personal, la toma de conciencia del carácter indeterminado, creado, abierto al futuro. Si el cambio histórico ya no puede comprenderse como el desarrollo automático de leyes «objetivas», si el progreso del saber y de las técnicas no protege del infierno, si ni la regulación por el Estado ni la que ejerce el mercado puro son satisfactorias, el tema de los fines y de la responsabilidad humana, de las elecciones individuales y colectivas adquieren nuevo relieve: el resurgimien-

to ético es el eco de la crisis de nuestra representación del futuro y del agotamiento de la fe en las promesas de la racionalidad tecnicista y positivista. Cuando los discursos sobre el futuro del hombre y del planeta miran hacia el catastrofismo, el tema de la responsabilidad humana y de sus opciones de civilización se vuelve preponderante; cuando la organización científica del trabajo no permite ya hacer frente a los desafíos de la competitividad, la conciencia y el compromiso de los hombres en la empresa aparece como un factor de realización; cuando la lógica de la Bolsa arruina la economía a largo plazo, la responsabilidad de los directivos se sitúa en primera línea. Cuanto más se desarrolla el poder de las organizaciones, más se moviliza la conciencia de los hombres; cuanto más queremos ser informados en libertad, más debe autocontrolarse la misma; cuanto más hay que perfeccionar tecnológica y científicamente nuestro mundo, más se transforma la responsabilidad en una «construcción humana», una esfera de deliberación, de riesgo, de rectificación, de innovación. El «renacimiento» ético no rompe con la tradición democrático-individualista, es un paso suplementario en el proceso moderno de secularización de la moral.

Los méritos del resurgir ético están lejos de ser desdeñables a la vista de sus diversas manifestaciones: movimiento humanitario y derecho de injerencia, primacía de los derechos del hombre, voluntad de responsabilizar al hombre en el trabajo, preocupación por el futuro del planeta y de la especie humana. Pero no dejan de tener contradicciones y callejones sin salida: si la ética es lo que fija los límites legítimos a la acción humana, no es inútil subrayar igualmente los límites del credo ético que ha logrado hacer cristalizar en nuestros días, a veces con ceguera, las esperanzas de salvación. Así los clichés en otra época denunciados como idealistas, asombrosamente se revitalizan: si el mundo va mal, es por falta de conciencia moral, la solución no está en la punta del fusil, sino que exige virtud, honestidad, respeto a los derechos del hombre, responsabilidad individual, deontología. Como si la crítica de las ilusiones ideológicas se hubiera borrado en beneficio de lo que se puede llamar la *ilusión ética*, nueva forma de la conciencia democrática. Hasta el punto que es necesario, al menos sumariamente, «recomenzar» la crítica, volver a decir esas verda-

des conocidas, demasiado conocidas, pero demasiado rápidamente olvidadas en esta época de éxtasis ético. Sobre todo ésas. No son las imprecaciones virtuosas contra la técnica arrogante las que más ayudarán a superar los riesgos de «holocausto biológico»: se necesitarán nuevas tecnologías y la competencia entre los mercados, un poder incrementado de la tecnociencia, aunque sea reciclada en verde. No son los himnos a los derechos del hombre los que más posibilidades tienen de hacer retroceder la xenofobia: el combate contra los brotes de intolerancia reclama actitudes y alternativas políticas claras, un trabajo sistemático de información y de verdad sobre los datos reales, economías competitivas y políticas sociales que permitan reducir la marginación, el sentimiento de segregación y de desclasamiento social. No son las listas intransigentes de valores las que permitirán movilizar a los hombres en la empresa, si no se acompañan de medidas concretas de negociación, de redistribución y de formación. No son los homenajes a la deontología del periodismo los que, mágicamente, elevarán la calidad de la prensa: apostemos más bien por la competencia profesional de los periodistas y la consolidación de una prensa escrita de buen nivel, capaz de contrarrestar la influencia televisiva y crear un público más exigente, mejor informado. Más que nunca la ética se revela necesaria, más que nunca se ven sus límites, y a veces sus riesgos. La moral en los negocios es un camino saludable, a condición de que no sirva de pretexto al desentendimiento intempestivo del Estado y a la asfixia de los programas sociales. La interrogación bioética es urgente a condición de que no alimente los fantasmas anticiencia y no legitime la suspensión de las investigaciones biomédicas. La reafirmación de los derechos del hombre debe alegrarnos, a condición de que éstos no alimenten la denigración y el rechazo colectivo a lo político. Hay que felicitarse por los impulsos humanitarios y caritativos a condición de que no deslegitimen el ideal de justicia social y económica. Lejos de nuestra intención la idea de arrojar descrédito sobre el florecimiento actual de los valores. Pero, por lo menos, conviene no ver en ellos la panacea del momento: la política y la economía sin ética son diabólicas, la ética sin el conocimiento, la acción política y la justicia social es insuficiente. Tratemos de no crear al ángel para que no aparezca el demonio,

la verdadera defensa de la ética pasa por la crítica de la *eticidad*.

Lo que necesitamos no es exhortación a la virtud pura, sino *inteligencia responsable* y *humanismo aplicado*, los únicos capaces de estar a la altura de los desafíos de la época. Sin duda, la oposición entre moral y ética, imperativo categórico e imperativo hipotético, buena voluntad y ética del interés es filosóficamente insuperable. Pero ¿cómo los «nuevos» encantamientos de la *generosidad* desinteresada[1] tienen alguna posibilidad de hacerse oír, de contribuir de la manera que sea a transformar el universo tecnológico, nuestras formas de organización, nuestros sistemas de información y de comunicación? A qué pueden llevar esos sermones absolutistas sino a desacreditar, a desalentar de entrada las diferentes formas de innovaciones institucionales que, inevitablemente, deben integrarse en la lógica del mercado y del beneficio. Al cavar un foso infranqueable entre moralidad y eficacia, deber e interés, uno se erige en maestro intransigente de virtud pero al mismo tiempo se desvalorizan las acciones de cambio, necesariamente «interesadas», que tienden sin embargo, más modesta pero más eficazmente, a edificar un mundo más habitable y más justo; se hace oscilar hacia el más puro y simple cinismo lo que puede ser una búsqueda realista y prudente de un mayor bienestar colectivo. Paradójicamente, los ensalzadores de la mano invisible mercantil pueden lanzar cargas hipermorales contra la ética de los negocios: para qué cambiar nada, tender hacia prácticas más cuidadosas del hombre cuando, de todas maneras, eso no es más que cálculo mezquino y malignidad estratégica. Esgrimiendo el ideal kantiano de la buena voluntad no avanzaremos un ápice en la resolución de los desafíos planetarios, económicos, mediáticos de nuestra época; no son los homenajes a la generosidad los que harán retroceder las amenazas ecológicas, los que crearán empleos o permitirán una mejor justicia en la empresa, los que mejorarán la calidad de información. La generosidad es una virtud privada, no puede servir de principio de acción para una mejor organización de la vida colectiva. Es necesario pues repetirlo: sin la inteligencia de las condiciones concretas, la justa evalua-

1. Alain Etchegoyen, *La valse des éthiques*, París, François Bourin, 1991.

ción de los fines y de los medios, la preocupación de eficacia, los más altos objetivos morales se convierten rápidamente en su contrario, el infierno, y, eso ya lo sabemos, su camino está empedrado de buenas intenciones.

A despecho de los nuevos heraldos del idealismo categórico, en la historia, los progresos nunca avanzan sin la dinámica de la inteligencia, de los intereses y de las pasiones. Ciertamente hay motivaciones «interesadas» en la sensibilidad verde: precisamente por eso logra modificar nuestra relación con el entorno. Es verdad que se esperan beneficios de las técnicas limpias: por eso podrán desarrollarse. La ética de los negocios está guiada por objetivos de ganancia, de imagen y de movilización del personal: por eso puede contribuir a inventar un nuevo contrato social en la empresa. Los riesgos inherentes a la lógica utilitarista existen, pero cabe infinitamente más que esperar de una ética realista que combine interés y respeto, presente y futuro, que de una moral categórica tan noble que no pueda ser aplicable al curso del mundo. La suerte de la época sin deber es que la demanda de ética que se manifiesta, no siendo irrealista y contraria a los intereses, puede, por eso mismo, contribuir a transformar en el buen sentido cierto número de prácticas sociales, a construir un mundo no ideal pero menos ciego, tal vez un poco más justo.

Los hombres no son más que hombres: sólo podemos felicitarnos por este ascenso social de una ética posmoralista del compromiso a igual distancia del moralismo «sin mano» y del cinismo de la «mano invisible». Está muy lejos del desinterés ilimitado del Bien absoluto, pero rechaza la jungla del «enriqueceos», de corto alcance; no es sublime pero sí apta para hacer frente a los grandes peligros del futuro; no es elevada pero sí adaptada a una sociedad técnica y democrática.[1] En esa vía, apelamos con todas nuestras fuerzas, no al heroísmo moral sino al

1. Tocqueville subrayaba ya que la doctrina del interés, al no proponerse grandes fines, era la teoría más apropiada a las necesidades de los pueblos democráticos, la más eficaz para combatir el exceso de individualismo: no consigue «grandes devociones» pero reduce las «groseras depravaciones», «no busca alcanzar grandes objetivos, pero alcanza sin demasiado esfuerzo todo aquello a lo que tiende», *De la démocratie en Amérique*, París, Gallimard, t. I, vol. II, pp. 127-130. Traducción castellana en Alianza, Madrid, 1985.

desarrollo social de una *ética inteligente*, de una ética aristotélica de la prudencia orientada hacia la búsqueda del justo medio, de una justa medida en relación con las circunstancias históricas, técnicas y sociales.

LA CONCIENCIA VERDE

La ciudadanía planetaria

Entre las preocupaciones y los ideales de la conciencia contemporánea, nadie duda de que la protección de la naturaleza ocupe una posición particularmente privilegiada: la época posmoralista coincide con el desarrollo de nuevos valores centrados en la naturaleza, con lo que se llama ya una ética del entorno.

La sucesión de catástrofes ecológicas debidas a las industrias petrolíferas, químicas o nucleares, el agravamiento de la polución que afecta a la atmósfera del planeta («lluvias ácidas», «agujero» en la capa de ozono, «efecto invernadero») han dado lugar a una toma de conciencia general de los daños del progreso así como a un amplio consenso sobre la urgencia de salvaguardar el «patrimonio común de la humanidad». Multiplicación de asociaciones de protección de la naturaleza, «Día de la Tierra», éxitos electorales de los Verdes, nuestra época presencia el triunfo de los valores ecológicos, es la hora del «contrato natural» y de la ciudadanía mundial, «nuestro país es el planeta». Mientras que el papa Juan Pablo II calificaba la crisis ecológica de «problema moral mayor», veinticuatro jefes de Estado y de gobierno declararon solemnemente su voluntad de «delegar una parcela de su soberanía nacional para el bien común de toda la humanidad». Nuestros deberes superiores no se refieren ya a la nación, tienen como objetivo la naturaleza: la defensa del entorno se ha convertido en un objetivo prioritario de masa; en 1990, los franceses colocaban, por orden de importancia, el entorno y la ecología en segundo lugar entre los problemas a afrontar.

La idea de que «la Tierra está en peligro de muerte» ha

impuesto una nueva dimensión de responsabilidad, una concepción inédita de las obligaciones humanas que superan la ética tradicional circunscrita a las relaciones interhumanas inmediatas. La responsabilidad humana debe extenderse ahora a cosas extrahumanas, englobar la dimensión de toda la biosfera ya que el hombre tiene los medios para poner en peligro la vida futura en el planeta. Según los «fundamentalistas», tenemos que reconocer, independientemente del bien humano, el valor en sí de la ecosfera, redescubrir la dignidad intrínseca de la naturaleza; según la mayoría, respetarla para nosotros, concebirla como un patrimonio común a transmitir a las generaciones futuras. Sea cual sea la profundidad de la divergencia, la ética clásica, centrada en el prójimo y en la proximidad de los objetivos no parece suficiente, la técnica moderna ha engendrado efectos tan inéditos, tan potencialmente catastróficos que era necesaria una «transformación» de los principios éticos. La civilización tecnicista necesita de una «ética de futuro»: frente a las amenazas de destrucción de la vida, hay que reformular nada menos que un nuevo imperativo categórico: «No comprometas las condiciones para la supervivencia indefinida de la humanidad en la tierra»,[1] la época reclama una ética de la responsabilidad a largo plazo, la obligación incontestable de preservar la existencia de la humanidad en la tierra. Ya no hay apenas exhortaciones a los deberes hacia uno mismo, hacia los otros y la nación, hay deificación de la alegría devastada por las agresiones prometeicas, santificación del principio de responsabilidad planetaria. Esta consagración de la obligación hacia el futuro, que ilustra especialmente el éxito de las campañas pedagógicas del comandante Cousteau, tiene repercusiones directas sobre las aspiraciones y comportamientos de masa. Son ya numerosos los que aceptan pagar más por productos que respetan los equilibrios naturales; en 1990, 6 franceses de cada 10 se mostraban de acuerdo en pagar un impuesto sobre el medio ambiente, el 80 % de los habitantes de la región de San Francisco están dispuestos a sacrificios financieros para proteger el aire, el mar y la tierra. La ciudadanía posmoderna es menos política que ecológica, tenemos más fe en una educación moral y cívica orientada

1. Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, París, Cerf, 1990, p. 31.

hacia la formación de los sentimientos patrióticos y altruistas, no aspiramos ya más que a una ciudadanía verde.

En la superficie, esta revaluación de la dimensión de obligación va a contracorriente de la tendencia posmoralista del eclipse de los deberes; en lo más profundo, la expresa por vías indirectas. A ojos de los militantes verdes, los deberes de protección de la naturaleza están en efecto antes que los deberes hacia los hombres; colocan, por orden de prioridad, la salvaguarda del entorno antes que los temas económicos y sociales, la polución o la disminución de la capa de ozono les preocupan más que la gran pobreza, el subdesarrollo y el paro. Para los más radicales, la introducción de animales depredadores en medio abierto cuenta más que los problemas que de ello se deriven para los agricultores; es más importante llevar a cabo acciones destinadas a preservar hectáreas de bosque que abrigan especies en peligro que preocuparse por los empleos de los leñadores. Mientras que a comienzos de 1989 *Time* elegía a la Tierra «hombre del año», en San Francisco, los *homeless* debían abandonar los espacios verdes públicos: respeto del entorno obliga. Paralelamente y guardando las distancias, los ultra antiviviseccionistas no dudan en volar los coches de los investigadores, saquear sus domicilios, sabotear los laboratorios de investigación médica en nombre de los derechos de los animales; algunos incluso han llegado a proponer que se reemplace a los animales por prisioneros, por inmigrantes, por los investigadores y por los hijos de éstos. La naturaleza y los animales primero: al extender hasta el animal y la biosfera la noción de fin en sí, al sacralizar las obligaciones hacia lo no humano, las pasiones zoofílicas y ecofílicas radicales no amplían la cultura humanista, por el contrario hacen avanzar un punto más la espiral de la desvalorización posmoralista de los deberes interhumanos.[1] La conciencia verde intransigente expresa tanto el despertar de la noción de responsabilidad respecto de la naturaleza como una corriente social de desresponsabilización respecto de los hombres. Sea cual sea el incremento de la preocupación ecológica, no

1. Asimismo, Marcel Gauchet, «Sous l'amour de la nature, la haine des hommes», *Le Débat*, n.° 60, 1990, pp. 278-282. Y Luc Ferry, *Le nouvel ordre écologique*, París, Grasset, 1992.

deja de estar en connivencia con la profundización del proceso de desocialización, de autoabsorción y de indiferencia individualista: lo que se perfila bajo la ciudadanía planetaria reivindicada es, aquí y allá, un nuevo antihumanismo.

No se trata de oponer conciencia planetaria de masa e individualismo utilitarista: la naturaleza a proteger es más una condición de supervivencia y de calidad de vida personal que un ideal incondicional. Si la condición de ciudadano ecológico se acompaña de deberes y derechos inéditos, son con toda evidencia estos últimos los que le confieren su verdadero impulso colectivo. Al abrigo de los deberes del futuro, progresan las nuevas reivindicaciones de la seguridad, del marco de vida, de la ampliación de derechos de las personas: derecho a un agua pura, derecho a los bosques y a una atmósfera no polucionada, derecho a un entorno natural no desfigurado. Tras las conquistas históricas de los derechos-libertades y los derechos sociales, vemos desarrollarse las reivindicaciones al derecho a la *calidad de vida*, que es la expresión misma del individualismo posmoderno. Sin duda, la cultura ecológica y su preocupación de responsabilidad hacia las generaciones futuras señala un frenazo en la lógica desresponsabilizadora del individualismo radical: sin embargo, la exigencia individualista de vivir mejor y más tiempo sigue siendo el resorte profundo de la sensibilidad de masas verde. Sin duda, la idea de obligación se une a la de autoridad, porque de qué se trata para la mayoría sino de respetar los espacios verdes, consumir productos reciclables, rechazar las bolsas de plástico, circular en bicicleta y eventualmente participar en marchas y cadenas de solidaridad. La moral ecológica cotidiana es minimalista, no prescribe ningún olvido de uno mismo, ningún sacrificio supremo, sólo no derrochar, consumir menos o mejor. A pesar de todo lo que los separa, conciencia ecológica y caridad mediática forman parte de un mismo conjunto, ilustran la irresistible promoción democrática de las éticas individualistas sin dolor.

Ecoconsumo y econegocios

Testimonio también de la cultura posmoralista, es el hecho

altamente significativo de que el ideal de «autolimitación de las necesidades» y la denuncia de los vicios de la sociedad de consumo, que estaban en el centro de la mitología ecológica de los años 1960-1970, han sido relegados a segundo plano. En lo esencial, la movilización ecológica se apoya en la actualidad en la protección de la naturaleza, la gestión equilibrada de los ecosistemas, la reconciliación del desarrollo industrial y de la defensa del entorno. En lugar de la utopía antitecnicista, disponemos de una conciencia consumista propia de masas. Ya no se trata apenas la cuestión de la alternativa global, las vituperaciones contra el mercado y las seudonecesidades han dado paso al *shopping* ecológico, a la fiebre de los productos «bio», a la dietética sana, a la higiene biológica, a las terapias suaves, al turismo verde. El ideal de «austeridad voluntaria»[1] del primer momento ecológico ha cumplido su etapa, lo que domina las aspiraciones contemporáneas es un *hedonismo ecológico* que prolonga de otra manera la dinámica individualista consumista. La cultura ecológica no ha logrado apartar de su curso las pasiones individualistas al bienestar, éstas la han reciclado y reconciliado con la lógica industrial y consumista. Pero, simultáneamente, la sensibilidad ecológica, con sus exigencias de calidad y de salud, ha permitido «moralizar» de alguna manera los procesos de producción y de consumo, reorientar la oferta y la demanda hacia las bioindustrias y los ecoproductos, tecnologías ligeras y limpias. El consenso ecológico no ha puesto fin en absoluto a la carrera del crecimiento y el consumo individualista, ha generado una ecoproducción a la par que una ecología del consumo. Una vez más, la «trampa de la razón» ha llevado a cabo su obra: no son las exigencias absolutas de la razón moral verde las que han permitido la reestructuración efectiva de los sistemas productivos, sino más bien la dinámica de las pasiones individualistas (seguridad, salud, bienestar cualitativo), los intereses económicos y la inteligencia técnica. No hay que desesperar de las éticas utilitaristas del compromiso.

Probablemente a esta figura inédita del individualismo consumista podrían oponerse los numerosos movimientos asociativos

1. Véase especialmente, Pierre Alphandéry, Pierre Bitoun, Yves Dupont, *L'équivoque écologique*, París, La Découverte, 1991, pp. 150-193.

que trabajan en contra de la contaminación química y de los riesgos nucleares, que se movilizan por la creación de zonas protegidas, por la preservación de los parajes naturales, de la fauna y de la flora. Pero si las finalidades ecológicas tienden a reconstituir espacios de sociabilidad y de lucha colectiva, aún es más cierto que funcionan socialmente como instrumentos de expansión de las atribuciones del aparato administrativo gestionario. A través de la ética del entorno no es tanto el sentido general de los deberes lo que se refuerza como las prerrogativas de los poderes públicos encargados en adelante de asumir nuevas funciones jurídicas y reglamentarias concernientes a la protección de la naturaleza. Las degradaciones del entorno, los grandes riesgos tecnológicos, la demanda social de seguridad entrañan casi inevitablemente la necesidad de una intervención creciente de los poderes públicos, un amplio proceso de legitimización de juristas y expertos, ecoconsejeros y «ecologistas de Estado», organismos nacionales e internacionales investidos de la tarea de mantener la Tierra habitable a largo plazo. Ecoconsumismo individualista y movimientos asociativos verdes no se oponen, convergen hacia el crecimiento de los dispositivos de regulación político-administrativos, acentúan la legitimidad de la acción pública como instancia de protección de las poblaciones y de su porvenir. Vector de una gestión duradera de los recursos de la naturaleza, el «suplemento de alma» ecológico es paradójicamente un incentivo suplementario de la especialización, de la funcionalización, de la regulación «burocrática» del mundo posmoderno, no revitaliza tanto el sentimiento de obligación ética en la colectividad como crea un poder tecnocrático responsable con «rostro humano».

Al igual que la sensibilidad ecológica conduce a la expansión de los poderes del Estado, permite también a las industrias encontrar nuevas salidas para el desarrollo: el mercado de la antipolución, las biotecnologías, los ecoengineering, las tecnologías limpias, el tratamiento de los residuos domésticos e industriales sólo está en sus comienzos, el porvenir es de la ecoindustria congruente con las nuevas aspiraciones de masas a lo «natural» y a la calidad del entorno. Tal como se encarna socialmente la ética del medio ambiente ya no se dirige contra el capitalismo y la industria, sino que amplía la esfera de la mercancía y conduce al

desarrollo del *high tech*, de la tecnociencia, del control *soft* de la naturaleza: las almas virtuosas y bucólicas van a indignarse pero, más respeto a la naturaleza significa, de hecho, más artificiosidad tecnocientífica y más negocios, más industria y más mercado. La marea ecológica se traduce en nuevas tecnologías, en nuevos vectores de crecimiento: desde ahora mismo las ecoindustrias y los productos «verdes» conocen una expansión espectacular, el ecomarketing y las revistas ecológicas se multiplican; de aquí al 2000 el mercado comunitario de la antipolución sin duda se duplicará, la ecología se ha convertido en un «factor de producción», en una dimensión nueva de las estrategias de la empresa. A semejanza de la caridad espectáculo uniendo contrarios, la ética del entorno se revela como una «ética de síntesis», que reconcilia ecología y economía, moral y eficacia, calidad y crecimiento, naturaleza y beneficio. Con la etiqueta de respeto al entorno, la competencia económica puede continuar la transformación de la ecoesfera en antroposfera, la «voluntad de voluntad» redefinida en verde. Si bien es verdad que la ética ecológica es la que fija límites a la acción técnica y capitalista, no hay que entender esta limitación como un golpe asestado a la dinámica del poder sino más bien como lo que permite la búsqueda indefinida, prudente, no contradictoria de la regulación del mundo y sus asuntos. Así, hasta los valores han podido ser movilizados e instrumentalizados al servicio de los intereses y del camino hacia el dominio del mundo, el universo posmoralista no elimina el reino de los fines, los hace compatibles con la eficacia, los recicla en sus programas de expansión, de gestión y de comunicación.

BIOÉTICA Y DEMOCRACIA

Una ética dialogada

El ámbito biomédico ilustra tanto o mejor que la ecología la reviviscencia contemporánea de la voluntad ética. A finales de la década de 1970 el *New York Times* podía titular «La ética está de

moda» a la vista del diluvio de artículos, libros y coloquios dedicados a la bioética. Las tomas de postura de los grandes investigadores y médicos son ahora ampliamente difundidas y comentadas por la prensa, los media tratan regularmente de las apuestas morales planteadas por las nuevas tecnologías genéticas y procreadoras, la ética médica se enseña en las facultades, los proyectos de ley concernientes a la ética biomédica están a la orden del día: la bioética se ha convertido en un tema de sociedad.

Inicialmente impulsada por el tema de la experimentación en el hombre a lo largo de la década de 1960, el interrogante bioético ha conocido una brusca amplificación debido a los progresos realizados por las técnicas de fecundación artificial, la ingeniería genética, los trasplantes de órganos, los cuidados paliativos, el diagnóstico prenatal. Los «milagros» de la ciencia han hecho vacilar las referencias tradicionales de la vida, de la muerte y de la filiación, han despertado los miedos de la eugenesia y del «mejor de los mundos», han desestabilizado las reglas consensuales de la deontología médica. La bioética responde a esa erosión de los puntos de referencia, traduce la voluntad de que se fijen normas respetuosas del hombre y se instituyan sistemas de autorregulación que permitan obstaculizar las derivaciones de una ciencia demiúrgica sin conciencia.

Las posiciones filosóficas más diferentes atraviesan la reflexión bioética. Paralelamente a la preocupación ecológica, el nuevo campo de interrogación sigue siendo innegablemente ocasión para una revitalización de la forma absolutista del deber. La humanidad del hombre apareciendo amenazada por los progresos de la biomedicina, refuerza la idea de que hay que restaurar los imperativos incondicionales destinados a frenar el extremismo de la omnipotencia técnica, capitalista e individualista. El temor a la eugenesia y al biopoder, la angustia difusa de una deshumanización del hombre por el desarrollo de las tecnologías de la biología han sido el instrumento de la reafirmación de una ética categórica. Se multiplican las declaraciones que claman por la prohibición absoluta de cualquier creación de embriones humanos aunque sea para investigación, de cualquier forma de comercialización del cuerpo humano y de sus derivados, de cualquier tentativa de

modificación deliberada del patrimonio genético, se condenan las prácticas de inseminación *post-mortem*, los contratos de alquiler de úteros, las técnicas de diagnóstico prenatal, que afirman solemnemente el «carácter sagrado de la vida» y el principio de inviolabilidad de la naturaleza. En el momento en que las ciencias biológicas permiten considerar el dominio de lo vivo y la «deformación del hombre», los investigadores proponen moratorias, reivindican un derecho al «no descubrimiento» y una ética de la «no intervención sobre la vida»; los filósofos enuncian la obligación categórica de no poner en juego la existencia o la esencia del hombre en su integralidad. *Vía* la defensa de los derechos del hombre y la denuncia de los riesgos de eugenesia, la ética categórica ha recuperado el brillo no sin dejar de imponerse, aquí y allá, como un nuevo virtuismo dogmático, una nueva forma de catastrofismo que alimenta los reflejos anticiencia más sumarios.[1]

Por significativo que sea, este resurgir del directivismo incondicional no constituye, sin embargo, más que uno de los aspectos del derrotero bioético. Otro, sin duda el más típico de su funcionamiento efectivo, testimonia una lógica adversa, si bien es verdad que aplica una moral dialogada y pragmática, una ética de la justa medida entre el respeto de la persona y la exigencia de la investigación, valor del individuo e interés colectivo, una ética de la prudencia que rechaza los extremos pero que no por eso transige con el imperativo de dignidad y de libertad individual. Sin duda, nada muestra mejor esta «sensatez» bioética que los principios y códigos deontológicos de los que se ha dotado la comunidad científica con el fin de fijar las condiciones de aceptabilidad de la búsqueda biomédica en los sujetos humanos. En 1947, el código de Nuremberg estipuló los grandes principios que debían regular la experimentación con el hombre para fines científicos. Según la declaración de Nuremberg, la experimentación humana es «compatible con la ética de la profesión médica» a condición de que la experiencia proporcione «resultados benéficos para la sociedad e imposibles de obtener por otros métodos»,

1. Pierre-André Taguieff, «L'eugénisme objet de phobie idéologique», *Esprit*, noviembre de 1989.

a condición también de que sean respetados algunos principios fundamentales, en primer lugar de los cuales figuran el consentimiento voluntario y consciente del sujeto humano, la ausencia de presión, el derecho a interrumpir la participación en la investigación en cualquier momento, nunca correr riesgos superiores a los «beneficios humanitarios» que se suponen. A continuación se produjeron varias declaraciones internacionales, Helsinki (1964), Tokio (1975), que aportaron nuevas precisiones distinguiendo sobre todo investigación terapéutica e investigación no terapéutica, enunciando nuevas cláusulas en materia de consentimiento: consentimiento por escrito, necesidad de que sea un médico ajeno a la investigación el que obtenga el consentimiento cuando el sujeto tenga una relación de dependencia con la experimentación. En principio, la experimentación sólo se autoriza en voluntarios adultos y responsables, excluye la investigación en niños, menores, débiles mentales y viejos. No sin una vacilación manifiesta, otros artículos precisan, en efecto, que «si el sujeto es legalmente incompetente, se debe obtener el consentimiento del representante legal». Fluctuación inevitable que se explica en profundidad por la legitimidad y la diversidad de los objetivos a los que se tiende, por la voluntad bioética de no sacrificar ninguno de esos valores superiores que son el respeto del individuo, el progreso de la ciencia, el interés de la colectividad. El desarrollo de las ciencias biológicas y médicas, las diferentes experimentaciones «abusivas», la búsqueda de un equilibrio entre los ideales parcialmente antagónicos han llevado a la profesión médica a establecer reglas de deontología cada vez más universales referidas a la ética de la investigación y a los poderes públicos, a imponer reglamentaciones rigurosas destinadas a proteger a los ciudadanos. En menos de medio siglo, hemos pasado de una deontología médica dominada por la conciencia de los investigadores y la tradición hipocrática a una deontología detallada y casuística, a una internacionalización de los estándares metodológicos, a una proliferación legislativa y normativa preocupada por hacer compatibles a la práctica, ética del individuo y ética del conocimiento, derechos del hombre y bienestar social.

La ética de la experimentación médica se planta a medio camino del realismo y del absolutismo moral, es la búsqueda de

un compromiso entre interés individual y bien colectivo, bienestar de los sujetos e imperativos de la ciencia, libertad individual y libertad científica. Compromiso que, sin embargo, pretende ser intransigente en cuanto al respeto de las normas humanistas, la bioética se niega a justificar la inmoralidad que implica la experimentación en el hombre en nombre del fin superior que es la mejora futura de la salud. No se trata de acomodarse a una doctrina del mal menor sino de actuar de manera que la «inmoralidad» consustancial a la experimentación en el hombre se vuelva casi «desdeñable», moralmente aceptable a los ojos de la persona individual,[1] no se trata de eliminar todo riesgo sino de fijar fronteras al máximo de riesgos admisibles, de determinar límites a lo que un investigador puede proponer al consentimiento de otro. Sea cual sea el interés científico del proyecto, en el orden terapéutico, los riesgos admisibles no deben superar en gravedad los riesgos de la evolución natural de la enfermedad, el balance riesgo-beneficio debe ser siempre aceptable, los enfermos no deben ser utilizados para ensayos que no conciernan a su propia enfermedad; cuando los que se someten a experimentos son voluntarios sanos, deben ser expuestos sólo a riesgos mínimos.[2] Exigencia de consentimiento libre y consciente, límite que se puede proponer a los sujetos que participan en una investigación, fijación de una frontera del máximo de riesgos admisibles, sometimiento de los protocolos experimentales a comités independientes especialmente designados a ese efecto: la filosofía de la investigación es un humanismo pragmático que yuxtapone firmeza del principio de respeto de la persona y flexibilidad exigida por el progreso científico, se niega a transformar al hombre en cobaya pero también a privarse de un medio necesario para el desarrollo del saber y la utilidad colectiva. Este compromiso de realismo científico y de idealismo ético, de utilitarismo y de kantismo, de imperativo hipotético y de imperativo categórico caracteriza lo que se puede llamar el ***posmoralismo bioético.*** En esto como en

1. Michel Lacroix, «La bioéthique et l'expérimentation sur l'homme», *Esprit*, enero de 1986.

2. Sobre estos temas, Anne Fagot-Largeault, *L'homme bio-éthique*, París, Maloine, 1985.

otras cosas, la renovación ética no devuelve al culto tradicional del deber sino al desarrollo de una ética de la responsabilidad abierta y aproximativa, de una ética probabilista de las decisiones que evalúe en el riesgo los costes y beneficios de los tratamientos. Después de la época de las reglas maniqueas del Bien y del Mal, se imponen el diálogo bioético y la «legitimidad estocástica».[1]

La búsqueda de un equilibrio justo entre idealismo y realismo es un ideal deontológico. En la práctica, nadie ignora que por presión de la demanda experimental y de los intereses científicos a veces el punto de vista de la estricta eficacia es el que predomina en detrimento del consentimiento consciente y al precio de riesgos elevados para los sujetos. Pero también triunfa el punto de vista «absolutista» cuando, en nombre de los sentimientos nobles y de la dedicación, la deontología o la ley prohíben cualquier forma de retribución para los sujetos que se prestan a las experiencias. Una ética real de la responsabilidad ¿no debería en vez de eso dedicarse a sustituir con la *transparencia financiera* las demandas más o menos claras de participación generosa en la investigación? ¿No es justo que una molestia y una pérdida de tiempo útiles a la colectividad sean correctamente remuneradas? ¿No hay más presión sobre el consentimiento apelando al desinterés que pagando a los sujetos? ¿No hay cierta hipocresía en condenar el principio de remuneración de los voluntarios y en justificar el de la «indemnización» que puede ser, a pesar de todo, una incitación para cierta categoría de personas?[2] El virtuismo rigorista persiste y marca, la dinámica de la responsabilidad posmoralista no está más que en sus comienzos.

El sabio, el experto y el ciudadano

La ética dialogada está igualmente en el centro de las nuevas instituciones locales y nacionales destinadas a proporcionar respuestas a las preguntas inéditas planteadas por las ciencias bioló-

1. Jean-Louis Funck-Brentano, «La bioéthique, science de la morale médicale», *Le Débat*, n.° 25, mayo de 1983.

2. Anne Fagot-Largeault, *op. cit.*, pp. 144-148 y 216-219.

gicas y médicas. Con la declaración de Helsinki de 1964, aparece por primera vez, de manera explícita, la recomendación de «comités independientes» encargados de evaluar según el punto de vista ético los proyectos de investigación en las ciencias biomédicas. A continuación en las instituciones médicas se impone la regla de crear comités de examen locales cuyo papel es pronunciarse, previamente a cualquier concesión de créditos de investigación, sobre la protección de los derechos de los individuos implicados en las experiencias, la pertinencia de los métodos utilizados para obtener el consentimiento consciente, la relación riesgos/beneficios propuesta a la aceptación de los sujetos. Junto a los comités locales o regionales, se han instituido comités nacionales: en Francia, en 1983, se creó por decreto el primer Comité Nacional de Ética. Instancia consultiva, no tiene poder de decisión, formula opiniones y recomendaciones a propósito de cuestiones éticas ligadas al progreso de la investigación biológica y médica, informa a la opinión pública y a las autoridades. Pero locales o nacionales, esos comités están constituidos según el principio pluralista de apertura a personalidades externas al mundo médico: pertenecen a él no sólo investigadores y médicos sin interés directo en las investigaciones examinadas sino también, en número más reducido, miembros del personal hospitalario, filósofos, juristas, teólogos, sociólogos, portavoces de los pacientes según representaciones variables y discutidas.

La diversidad de obediencia y de competencia de los miembros que componen los comités de ética constituye uno de los aspectos más originales del fenómeno. Sin duda, la sobrerrepresentación actual de personalidades científicas que los integran puede interpretarse como la voluntad deliberada de otorgar prioridad a los intereses de la ciencia en detrimento de toda la comunidad, pero el principio pluralista que organiza los comités de ética ilustra, sin embargo, la exigencia, al menos en tendencia, a que las decisiones relativas a las experiencias a realizar o a la utilización de las técnicas científicas deben ser tomadas por la sociedad en su conjunto y no sólo por la comunidad científica. Las democracias abiertas instituyen en adelante el diálogo del médico y del no médico, del teólogo y del economista, del biólogo y del filósofo, la verdad moral ya no es un derecho a

monopolizar por una autoridad tradicional, profesional o confesional, en el compromiso democrático se busca la deliberación transdisciplinaria, la confrontación entre lógicas adversas. La era moralista reaccionó ante la «muerte de Dios» mediante el culto al deber universal, absoluto, imperativo; la era posmoralista responde a la crisis de la ética médica con la exigencia de debate democrático entre racionalidades en conflicto. La decisión bioética se toma a partir de conocimientos variados, de sensibilidades y competencias plurales, pierde al mismo tiempo todo carácter apodíctico e intangible, sea cual sea la forma rigorista que específicamente adopte. Debatido por hombres, el parecer bioético representa un paso suplementario en el proceso de secularización de la moral: corresponde, en principio, a la colectividad de los hombres fijar y corregir, en función de su voluntad y de los conocimientos disponibles, las normas que la rijan.

Proceso de democratización del principio de decisión ética que, sin embargo, no deja de tener efecto paradójico. ¿Cómo no ver que lo que antes era conciencia moral común, conocimiento universal del deber, se convierte cada vez más en cuestión de expertos y de especialistas, médicos y sociólogos, filósofos y teólogos? La manera como están formados los comités de ética no es ahora el tema fundamental: sea cual sea la proporción de médicos y no médicos considerada, la fijación de lo justo y de lo injusto, del bien y del mal, responde de alguna manera a «profesionales» de la ética. En nombre de la complejidad de los problemas suscitados por la ciencia, ha aparecido una nueva división del trabajo, hasta la ética ha entrado en la vía de la institucionalización, de la burocratización, de la especialización funcionales. El destino de la voluntad bioética es paralelo al de la ecología, juntos son trampolines hacia nuevas autoridades lúcidas, nuevas instancias de poder, nuevas competencias. Detrás del éxtasis de los valores, avanza el reinado de los especialistas, la voluntad democrática de controlar la ciencia mediante los valores éticos contribuye de hecho a prolongar el proceso de racionalización «burocrática» del mundo moderno, a extender la tecnificación sensata de la organización democrática, e incluso, a poner en órbita aquí y allá, la instrumentalización mercantil de la moral. Con los nuevos «sabios» llegan, en efecto, los consultores, los profesiona-

les remunerados de la ética. En Francia, los miembros del Comité Nacional de Ética ejercen su tarea gratuitamente, pero ya en Estados Unidos se multiplican los «eticistas», los «expertos en ética» que venden su competencia a las instituciones de la salud. A lo largo de la década de 1980, los consultores en bioética se han reagrupado en una asociación profesional, la ética y el profesionalismo ya no son antinómicos, han logrado celebrar sus esponsales posmoralistas.

Los comités de ética ¿contribuyen, al menos, a la formación de la opinión pública? Se dedican más bien a emitir opiniones solemnes y recomendaciones «indiscutibles». ¿Dinamizan la discusión democrática? Tienen poco éxito vigorizando el debate colectivo, sea en la sociedad o en el seno del parlamento. En muchos aspectos, agregaríamos, al identificar ética y conocimientos, contribuyen a alejar un poco más al ciudadano de los lugares de debate y decisión. ¿Qué necesidad hay de recurrir a la confrontación democrática y a la deliberación de los representantes de la nación si expertos de distintas procedencias tienen opiniones comunes? Tal es el riesgo «tecnocrático» que hacen recaer los magistrados éticos sobre la vitalidad democrática. Representando una posición cientificista de la moral, los comités nacionales de ética tal como funcionan en la actualidad en realidad apartan a los hombres de la disposición a la implicación y a la responsabilidad ciudadanas, ayudan poco a hacer del ciudadano un actor democrático: en 1990, el 35 % de los franceses deseaba que la reglamentación sobre procreación artificial fuera promulgada por un comité nacional de ética, el 22 % prefería otorgar su confianza a los médicos, y sólo el 15 % elegía la vía del parlamento y el 24 % la del referéndum. La legitimidad social de los comités de ética hay que interpretarla no sólo como una desconfianza hacia las instancias políticas, sino más aún como una consagración de las competencias específicas llamadas a actuar de ahora en adelante hasta en el reino de los fines. Lo que se llama «renovación ética» no significa de ninguna manera renacimiento de una cultura de los deberes del hombre y del ciudadano sino fe e *ilusión cientificista* en el saber-decidir de los expertos en materia de fines, demanda de una *gestión* equilibrada de los derechos del hombre y de la ciencia, voluntad de un «justo medio» determinado por

expertos y adaptado al modo de vida individualista posmoralista. En las apelaciones contemporáneas al suplemento de alma, hay que ver la demanda de una ética que comprenda la justa medida asumida por especialistas y que garantice la protección de los derechos individuales y del progreso científico, seguridad individual y seguridad colectiva. Nuevas figuras que encarnan el espíritu democrático y su voluntad de instituciones independientes del poder político, los comités de ética están en concordancia con el neoindividualismo absorbido por el ego y sus derechos, escéptico hacia la política, más preocupado por decisiones imparciales y equilibradas que por enfrentamientos ideológicos. En una sociedad en la que los antagonismos ideológicos están menos contrastados, en la que las pasiones se concentran en la gestión generalizada del espacio privado y profesional, la tendencia más acusada de los individuos es reforzar las legitimidades basadas en la competencia, y entregarles el cuidado de determinar las opciones finales: el regreso de la moral es, ante todo, una *ética por procuración*. No es la menor de las paradojas ver cómo en la actualidad las instituciones que encarnan la ética trabajan, también ellas, en la reproducción de la desmotivación individualista, en la promoción de especialistas, en la expansión de la organización «tecnocrática» de las democracias: la reafirmación ética es una ética sin ciudadano.

ALMA Y CONCIENCIA DE LOS MEDIA

La ética en primera plana

La demanda de ética no está limitada a los ámbitos que exigen una responsabilidad de largo alcance, también cristaliza en la esfera que encarna por excelencia el presente efímero y espectacular: los media. Al igual que los nuevos poderes de la tecnociencia han supuesto la exigencia de una ética del futuro, la potencia desmultiplicada de los media y los patinazos de la prensa han reactivado la necesidad de una ética de la actualidad.

Desde el siglo XIX y las célebres páginas de Balzac dirigidas contra la prensa, ésta jamás ha dejado de ser violentamente vilipendiada. El fenómeno continúa: el público no cuestiona la legitimidad de la prensa reconocida unánimemente como contrapoder indispensable para el funcionamiento de las democracias, pero denuncia su falta de responsabilidad, su voyeurismo, la carrera desenfrenada por la audiencia, sus informaciones no verificadas, el exceso de libertad de que hace gala. Mientras que el papel, la influencia y el poder de los media no dejan de crecer, hace su aparición una crisis de confianza, una difusa sospecha del público[1] respecto de ellos, alimentadas tanto por las nuevas formas de producción, de circulación y de tratamiento de la información como por las falsas revelaciones y abusos de la prensa. El capitalismo nunca ha sido tan poco criticado, nunca los media lo han sido tanto; ya no se arremete demasiado con la sociedad de consumo, pero se pone en la picota a la información y los media erigidos en símbolos de manipulación, de impostura, de insignificancia, de falta de respeto hacia los hombres. Los media están en adelante en el centro de la crítica social: degradan la democracia y convierten la vida política en espectáculo, destacan los hechos secundarios, atentan contra la vida privada, hacen y deshacen arbitrariamente las notoriedades, superficializan los espíritus, dicen cualquier cosa. Sin moral, los media sólo tienen un objetivo: que se hable de ellos, que se venda su «mercancía», que aumente su tasa de audiencia por todos los medios. Ya no estamos en la época en que, frente a la censura y al dominio del poder político sobre la información, se reclamaba siempre más información y siempre más veloz; en la hora del directo, de la abundancia informativa, del infoespectáculo, aumenta la demanda de responsabilidad creciente de los media, de límites razonables a la libertad de información, de moralización del trabajo de periodista.

1. En 1990, sólo el 52 % de los franceses tenían confianza en las informaciones de la televisión, el 53 % en las de la radio, el 44 % en las de la prensa escrita. En 1991, dos tercios de franceses afirmaban tener tendencia a no creer en lo que dicen los media. Ese barómetro de la confianza está sujeto a variaciones y no es en todas partes idéntico: en 1989, el 83 % de los telespectadores norteamericanos consideraban que el presentador de las noticias era digno de crédito.

La novedad es que la condena de los media no proviene ya exclusivamente del público, de los hombres políticos y de los intelectuales, sino de los propios periodistas que en adelante reclaman una mayor preocupación por la deontología de la prensa, la afirmación de nuevos principios de responsabilidad. Proliferan las mesas redondas, obras, artículos de periodistas fustigando la «dictadura de la medición de audiencia», la «teledinero», el sensacionalismo, las nuevas formas de corrupción de los periodistas, la imbricación de la prensa y de la publicidad, la precipitación al recoger informaciones, la no protección de la vida privada, el narcisismo del «cuarto poder». También es verdad que, al mismo tiempo, las autocríticas profesionales a menudo terminan por poner a la prensa por encima de toda sospecha. Si se cometen errores, la falta recae en el imperativo de informar lo más rápido posible al público, en las leyes de la competencia, pero también en las manipulaciones, intoxicaciones y estrategias deliberadas de desinformación por parte de los poderes políticos, militares o económicos. La prensa se presenta de entrada como víctima de los golpes montados en contra de ella, como víctima de las autoridades que mienten, disimulan la verdad, le impiden hacer correctamente su trabajo: preocupada por defender el derecho superior de la información, tiene más tendencia a disculparse que a reconocer sus propias responsabilidades en los errores de la información.[1] Sin embargo, son numerosos los periodistas que ya no se contentan con hacer recaer la falta sobre «los otros», que admiten la responsabilidad específica de la prensa y abogan por un reforzamiento de los deberes periodísticos, por una moralización de la profesión por sí misma: la ética de los media ocupa la primera plana.[2]

Al leer la literatura periodística sobre los media, uno se siente

1. Este punto ha sido subrayado por Dominique Wolton, en ocasión del tratamiento mediático dado a la guerra del Golfo, *War Game*, París, Flammarion, 1991, pp. 129-142. Asimismo, Yves Mamou, *C'est la faute aux medias!*, París, Payot, 1991, pp. 172-180.

2. Citemos, entre otros, a François-Henri de Virieu, *La médiacratie*, París, Flammarion, 1990; Alain Woodrow, *Information, Manipulation*, París, Félin, 1990; los números especiales sobre la ética de la prensa, *Médiaspouvoirs*, n.° 13, 1989; *Esprit*, diciembre de 1990.

vagamente rejuvenecer, devuelto a los hermosos años de los inflamados procesos al mundo de la mercancía, del listo-para-consumir y de la «organización de la apariencia», es como si los periodistas poco a poco se hubieran convertido a la crítica situacionista de la «sociedad del espectáculo», menos en la perspectiva revolucionaria, más en el objetivo deontológico. En el momento en que los media ven triunfar la medición de audiencia y el marketing, el show y el frenesí del ritmo, la salvación ya no se espera de los consejos de trabajadores sino de los lectores, de los usuarios del audiovisual,[1] de un retorno a una ética de la información: la voz de la conciencia, nuevo medio de lucha contra la infodesprecio. Normas de la información y códigos de buena conducta aparecen de nuevo para mejorar los métodos de autocontrol y hacer aplicar el principio del respeto a la vida privada, los periódicos tienen «representantes de los lectores» con la misión de recibir sus quejas, de recoger las faltas al código. Preocupados por devolver la autoridad a los deberes profesionales, algunos abogan por una instancia independiente de regulación exterior a cada media pero establecida por la propia profesión y cuya tarea sería garantizar la ética. Otros consideran que corresponde a cada empresa de prensa velar por el respeto de la moral, siendo uno de los caminos para lograrlo dotarse, a semejanza de algunos periódicos anglosajones, de un defensor del pueblo. Otros sostienen la idea de una presencia creciente del público para asegurar la «ciudadanía catódica». Sea como fuere, la ética de los media está a la orden del día: cuanta más presión hay sobre las tasas de audiencia, más se esgrimen las exigencias deontológicas; cuanto más peso toman las consideraciones económicas, más resurge la problemática de la honestidad y del respeto al público; cuanto más reestructurada es la información por el directo, más gana en vigor la interrogación sobre la verdad y la responsabilidad periodística; cuanto más exhibe su fuerza el «cuarto poder», más debates hay sobre las nuevas fronteras del deber de verdad y de los límites legítimos de la libertad de expresión.

Aunque la reviviscencia de la atención a la responsabilidad de

1. Noël Mamère, *La dictadure de l'Audimat*, París, La Découverte, 1988, y Alain Woodrow, *op. cit.*

los media no puede separarse de la multiplicación de las faltas a las reglas profesionales (falta de verificación de los hechos, falsos reportajes, intrusión en la vida privada), hay que evitar entonar sin reserva el estribillo de la degradación de la calidad de la información y de la deontología de los periodistas: música demasiado conocida que sirve de coro a las sempiternas jeremiadas más retóricas que demostrativas de la decadencia moral de las democracias. No se cuestionará, por supuesto, la aparición de nuevas formas insidiosas de corrupción de los media[1] –viajes de prensa, «pequeños regalos», dossiers de prensa entregados claves-en-mano, publirreportajes– pero ¿la prensa era más íntegra en otra época, cuando los bancos o los Estados no consideraban llevar nada a cabo sin sobornar a gran escala a los periodistas y directores de periódicos, cuando una parte importante de la publicidad financiera aparecía en la prensa en forma de artículos y comentarios aparentemente objetivos, cuando los ministerios distribuían «sobres» mensuales a los periodistas? Comparada con esa época de corrupción al mayor de la prensa, la nuestra es sin duda más honesta. La rapidez, la dramatización excesiva, la simplificación de los contenidos dictados por el mercado expulsan, se dice, a la información. Pero ¿se disponía de una información de mejor calidad cuando dominaban los periódicos entregados a los partidos políticos, o cuando los boletines televisivos estaban bajo la tutela del Estado? ¿La obligación de vender, el sensacionalismo, los grandes titulares en primera página son, pues, una realidad nueva? Son constitutivos de la prensa moderna. Nadie pondrá en duda las flaquezas y los abusos de los media, pero es ingenuo creer que son peores hoy que ayer. Las razones de la recuperación ética no hay que buscarlas tanto en una así llamada degradación de la calidad de la información como en el aumento del poder de los media como nueva fuerza organizadora de la realidad social.

En unos cuarenta años, los media han adquirido, en particular a través de la hegemonía cultural de la televisión, un papel y un

1. Estelle Leroy y Amaury de Chambord, «Publi-reportages: le journalisme en trompe l'œil», *Médiaspouvoirs*, enero-febrero de 1989; Jean-François Rouge, «Le journaliste au risque de l'argent», *Esprit*, diciembre de 1990.

poder excepcionales, tienden a imponerse como poder autónomo capaz de modificar notablemente tanto la vida política como económica, cultural como moral; las nuevas emisiones caritativas y de solidaridad son la ilustración tipo. Esta omnipresencia mediática unida a una poderosa influencia sin precedentes es el origen del destacable regreso de la preocupación ética: cuando el poder se incrementa, el interrogante sobre los justos límites de ese poder se vuelve inevitable; cuando los media se erigen en «cuarto poder», el tema central ya no es el de los derechos de la información sino el de los deberes que resultan del papel creciente de la «mediocracia». Sucede tanto con la ética de la información como con la bioética o la ética ecológica: la consideración de las consecuencias deplorables o catastróficas para los hombres y las instituciones democráticas sirve cada vez de incentivo para la reactivación del principio de responsabilidad. En la sociedad posmoralista, la ética no sale de nuevo a la superficie social como ideal incondicional sino como respuesta de las sociedades liberales a los miedos suscitados por la excrecencia de los nuevos poderes, sean éstos tecnocientíficos o mediáticos, en todas partes el poder excesivo hace aumentar la demanda de «sensatez».

La voluntad de una ética de la información se produce a imagen de las sociedades posmodernas orientadas prioritariamente hacia las preocupaciones del presente y liberadas de los grandes designios colectivos e históricos. La demanda social de una información responsable acompaña la quiebra de todas las «religiones seculares»: cuanta menos fe en el futuro más se intensifica la importancia de la fidelidad a los acontecimientos del presente: cuanta menos ideología mesiánica dando una visión de conjunto del mundo, más aumenta la preocupación por la recogida, selección y presentación de hechos puntuales; cuanto menos se detentan las claves de la historia, más se impone el valor mínimo de la honestidad en la presentación cotidiana de la información. Cuando los grandes enfrentamientos sobre el sentido de la historia han caducado, los debates en torno a la responsabilidad de la información y de la ciudadanía mediática se vuelven preponderantes. El resurgimiento de la intención ética en los media responde a una época en la que reina el culto del presente, en que la dimensión

social del futuro histórico se ha retraído, en la que dominan las acciones y acontecimientos del día a día, en la que uno es incapaz de concebir un futuro superior al presente.

Pero la reactivación contemporánea de los deberes de la prensa está arraigada también en las nuevas condiciones del oficio de periodista amenazado con disolverse en la nebulosa de la «comunicación»: una búsqueda de identidad profesional subyace en el nuevo interrogante deontológico. Sin duda, la voluntad de afirmación social de la profesión no data de hoy: desde el siglo XIX, los periodistas nunca cesaron de trabajar a fin de obtener reconocimiento social para su trabajo. Esta conquista del profesionalismo se llevó a cabo por múltiples caminos: combate por la independencia de la prensa frente al poder político, codificación de reportaje, sindicato, principios deontológicos –en Francia la Carta del periodista fue adoptada en 1918, en Estados Unidos el código ético de la profesión lo fue en 1926–, escuela de periodismo, derecho a la «cláusula de conciencia», carné de identidad profesional,[1] otros tantos medios que han permitido establecer el status de periodista y hacer progresar la honorabilidad de la profesión. El objetivo ético que se manifiesta en nuestros días no hace sino continuar de otra manera ese proceso de afirmación de la profesión en el momento en que la televisión se adelanta a los demás medios de comunicación, en que las nuevas técnicas del directo y las exigencias de espectacularidad llevan a transformaciones significativas del oficio de periodista, cuando el trabajo de comentario, de síntesis, y de perspectiva se ve amenazado por la fiebre de las imágenes en directo, de los testimonios y datos inmediatos.

Una fuerte tendencia empuja ahora a la información televisada a «mover» un flujo ininterrumpido de imágenes, de «frases cortas», de entrevistas en caliente de personalidades célebres o anónimas, pobres en contenido pero ricas en *efecto realidad*. Entregada a la «embriaguez del directo», la información televisada multiplica las imágenes «en tiempo real y continuo» y esto, sea cual sea su sentido, siendo menos importante hacer comprender los acontecimientos que exhibirlos instantáneamente, estar co-

1. Francis Balle, *Et si la presse n'existait pas*, París, J-C. Lattès, 1987.

nectado de manera permanente con todo lo que pasa en el mundo, crear un suspense de la actualidad, aunque sea con declaraciones de interés secundario y con acontecimientos poco o nada inteligibles. En la hora de la hipermediatización, lo esencial es producir el vértigo de «ver todo» lo más rápido posible, como si se pudiera abolir la distancia entre los hechos y sus representaciones, como si bastara con acelerar el ritmo de la información para comprender mejor la historia que está a punto de hacerse: en adelante, la lógica de la «comunicación» impone su ley a la información, el imperativo es el efecto de contacto y de sobrepresencia, de hiperrealidad y de inmediatez. Llevada al límite, esta victoria del directo y, más en general, ese deslizamiento de la información hacia la «comunicación» abole el oficio específico de periodista ya que en lugar del trabajo de selección, verificación, construcción, interpretación de los datos, se desarrolla el esfuerzo de fusionar el acontecimiento y la información, al igual que la voluntad de transformar todo hecho, todo documento, todo discurso, en información, por desprovistos que estén de interés real.[1] En estas condiciones se comprende la aparición del interrogante deontológico. La disolución de la información en la «comunicación» ha llevado a los periodistas preocupados por su misión a recordar que siendo la información, en principio, un trabajo de elaboración y de construcción destinado a hacer comprender el sentido de los acontecimientos, su responsabilidad era realizar la selección de informaciones, reintroducir la distancia, poner de relieve los acontecimientos. Lo que alimenta la reactualización de la ética de la información es una voluntad de identidad y de legitimidad profesionales.

La reviviscencia de la ética de la información testimonia, al igual que la ecología o la bioética, la época posmoralista en la que la afirmación de los derechos y libertades domina sobre la de las obligaciones categóricas. Más allá de las nuevas declaraciones de los deberes de la prensa hay, en efecto, la voluntad de evitar nuevas legislaciones restrictivas de la libertad de información. Frente a los innumerables excesos de los media, sobre todo los

1. Éric Conan, «Où va le journalisme?», *Esprit*, diciembre de 1990; Ignacio Ramonet, «L'ère du soupçon», *Le Monde diplomatique*, mayo de 1991.

que afectan a la vida privada, las amenazas de ver a los gobiernos, sostenidos por la opinión pública, proponer nuevas leyes y reforzar las sanciones contra los delitos son reales: en esas condiciones, vale más, a los ojos de la prensa, un autocontrol y códigos de buena conducta que una intervención del poder público que corre el riesgo de debilitar la libertad de información. Al mismo tiempo, la revitalización del principio de los deberes periodísticos está en primer lugar al servicio de un derecho democrático: la libertad de prensa. Con toda seguridad resurge el tema de las obligaciones profesionales, pero como medio destinado asegurar la primacía de un derecho fundamental en democracia, el de la prensa libre: en las sociedades posmoralistas, el deber no es incondicional, está instrumentalizado con miras a la consolidación de los derechos privados y públicos.[1]

Si la ética de los media tiene como objetivo declarado crear una prensa más responsable, más respetuosa de los ciudadanos y de la verdad, también es, de hecho, un vector inédito de sobreexposición del poder mediático: la voz crítica de la moral, nueva manera de reforzar la idea del imperio de los media. El proceso es de una lógica imparable: como las «máculas» mediáticas sólo pueden ser denunciadas y difundidas por los mismos media, cuanto más denuncian éstos su deficiencia o sus abusos, más se designan inevitablemente como el epicentro de lo real social, como instancias superpoderosas, capaces de fabricar la opinión, de trastocar las representaciones del mundo, de ser actores de la historia. Tal vez se han dedicado más líneas a estigmatizar la intoxicación televisiva de Timisoara que a analizar la revolución rumana; tal vez se ha hablado tanto de la desinformación y del tratamiento deficiente de la guerra del Golfo como de la misma guerra. Paradójicamente, la cruzada ética contribuye a reforzar la omnipresencia mediática, a sobremediatizar los media, a reforzar su poder simbólico. Cuanto más autocríticas de los media, más protagonismo tienen; cuanto más se fustigan las manipulaciones mediáticas, más se convierten los periodistas y la información,

1. Cómo no ver, al mismo tiempo, que el argumento ético sirve con frecuencia para arreglos de cuentas poco gloriosos entre periodistas y medios: la ética o la continuación de la guerra mediática por otros medios.

ellos mismos, en objetos mediáticos.[1] La autoflagelación es también autopublicidad mediática, instrumento que sobredimensiona el imaginario mediocrático, autopromoción del «cuarto poder».

Elogio del profesionalismo

Si bien es legítimo interrogarse sobre los justos límites de la libertad de prensa, no por eso hay que perder de vista los límites de las esperanzas que sostienen las nuevas invocaciones éticas. La prensa moderna, en efecto, no está sólo dirigida por un ideal de objetividad y transparencia, obedece, desde sus orígenes, a una lógica comercial y competitiva. Siendo el objetivo vender la información al mayor número, los media privilegian muy naturalmente los «grandes titulares», los efectos de shock, lo nunca visto, la puesta en escena emocional. ¿Quién puede imaginar que esa lógica mercantil pueda ser detenida por nobles declaraciones? ¿Puede creerse por un solo momento que declaraciones de principios y otros magisterios éticos detendrán la carrera de la exclusiva, del espectáculo, de lo emocional, de la simplificación, de la aceleración del ritmo de las noticias? Continuará, ***business*** obliga. El ideal de honestidad y de responsabilidad está bien, pero es poco para contrarrestar las fuerzas del mercado y la dinámica de la información que conducen casi «genéticamente» a privilegiar lo nuevo y lo extraordinario.

Esto no quiere decir que en todas partes la voluntad ética vaya a seguir sin efecto. En algunos media, puede pensarse que lleva a tratar de manera más responsable los diferentes tipos de temas. Tanto más cuanto que esa responsabilidad mediática corresponde a una tendencia significativa del mercado. Al igual que en nuestros días hay una demanda de productos «limpios», también hay, con la elevación del nivel cultural de la población, un «mercado de la verdad», un público cada vez más amplio que pide

1. Arriesguemos una analogía, por otra parte imperfecta, sobre un fenómeno reciente, infinitamente más circunscrito pero que ilustra la misma lógica: las nuevas campañas *reality pub* de Benetton. Cuanta más indignación producen, en nombre de la moral, sus anuncios mostrando el desconcierto y la muerte, más gana la marca en notoriedad y más aumentan las ventas.

calidad, precisiones, investigaciones en profundidad. Como el «mercado cualitativo» tiene una realidad, la ética va a poder convertirse en un vector promocional que contribuya a la mejora de la información para toda una categoría de periódicos y aun de emisiones de televisión. Pero existen otras demandas sociales, menos «nobles», que constituyen un mercado en absoluto a la baja: la prensa sensacionalista, las emisiones «calientes», los titulares de shock tienen aún buenos tiempos por delante. La corriente ética va a dividir un poco más la galaxia mediática: por un lado, los media cuidadosos de presentar una información de calidad, rigurosa y sin excesos, por otro, los media que exhiben sin complejos lo espectacular, el escándalo, lo emocional. Esta dualización de la prensa es ya manifiesta: aunque en Estados Unidos existe una larga tradición de respeto de los hechos y de imparcialidad de la prensa, aunque el número de *ombudsmen* en los diarios es relativamente elevado, se ve desplegarse con éxito el *trash TV*, las emisiones-debate escandalosas, la *tabloid TV* basada en la explotación de la violencia y del sensacionalismo.

¿Qué puede esperarse, por otra parte, de una reactivación de la deontología cuando las verdaderas dificultades y divergencias sólo surgen con el tratamiento de casos cada vez más especiales? No hay desacuerdo de fondo, en efecto, sobre los grandes principios de la moral de la información, es siempre la evaluación de las situaciones especiales lo problemático y conflictivo. Pero precisamente, en materia de información, lo inédito es la ley, la responsabilidad debe aplicarse a figuras excepcionales en contextos cambiantes. ¿Era preciso mostrar las imágenes de esa joven colombiana ahogándose en el barro? ¿Había que difundir las imágenes de la toma de rehenes o practicar el *black-out* de los actos terroristas?[1] ¿Se tenía derecho a difundir las imágenes y declaraciones de los pilotos norteamericanos hechos prisioneros durante la guerra del Golfo? ¿Es indigno difundir la entrevista a un dictador en período de guerra? ¿El periodista tiene derecho a falsificar su identidad a fin de dar cuenta de una realidad social escandalosa? Es evidente que no hay respuestas definitivas a estas

1. Sobre este tema, Michel Wieviorka y Dominique Wolton, *Terrorisme à la une*, París, Gallimard, 1987.

preguntas, los principios de la deontología son incapaces de aportar soluciones consensuales a los problemas inéditos que plantea la actualidad. ¿Quién justifica la mentira, la falsificación de los hechos, la manipulación? Nadie. Pero, en materia de imagen ¿qué es tolerable y qué no lo es? ¿Cuándo termina la información y cuándo empieza el voyeurismo? ¿Dónde se detiene la información y dónde empieza la propaganda o la complicidad? La mayor confusión reina en estos terrenos. Hay que desprenderse de la idea según la cual la reactivación ética es la solución a ese malestar de los media y eso porque al margen de casos extremos, nuestras sociedades ya no disponen de un sistema de referencias claras y jerarquizadas que indiquen los caminos a seguir. La participación de los filósofos en las decisiones mediáticas no cambiaría naturalmente nada del estado del problema, porque lo justo y lo injusto, en nuestras democracias, es un debate abierto, porque la elección en esos ámbitos no es entre el Bien y el Mal sino entre los diferentes imperativos más o menos contradictorios: la verdad, la información del público, respetar la sensibilidad de los individuos, no alentar al voyeurismo más o menos mórbido, no ser el brazo involuntario de una propaganda o del crimen. No debemos ilusionarnos: no hay ni habrá solución universal a estas cuestiones; en este campo más que en otros, los principios de la moral existencialista encuentran una aplicación concreta: a cada uno su verdad, a cada uno su moral en el riesgo, la elección y la duda. En la esfera mediática en la que el valor supremo es decir y mostrar lo que es, la determinación de los justos límites de la libertad de expresión es inevitablemente *indeterminada*. El entusiasmo ético contemporáneo no hace sino ocultar ese vacío u oscilación posmoralista, es el contrapeso de nuestra impotencia para fijar con certeza lo legítimo y lo ilegítimo.

El problema de las revelaciones de la prensa respecto de la vida privada de los hombres políticos es otro síntoma no sólo de la indeterminación sino del relativismo cultural de la ética de la información. Lo que en Francia parece contrario a la ética no lo es del otro lado del Atlántico, donde las investigaciones sobre la vida íntima de los líderes políticos se llevan a cabo con el éxito ya conocido. Esta tendencia de los media norteamericanos se vincula frecuentemente a la cultura puritana de las sociedades

anglosajonas. No siendo falsa, la explicación no deja de ser singularmente parcial: ¿por qué, en ese caso, la prensa norteamericana no se permitió durante mucho tiempo ninguna intrusión en la esfera privada de sus dirigentes? En realidad, ese periodismo de investigación traduce no tanto el acusado retorno de los valores puritanos como la intensificación de las luchas periodísticas y la extensión del poder de los media que en adelante afirman su derecho ilimitado a «decirlo todo», incluidos los hechos que afectan al ámbito privado y que tienen una relación, al menos supuesta, con el interés público. Lo que los franceses denuncian como moralismo de la sociedad norteamericana es, en primer lugar, efecto de la competencia encarnizada a que se entregan los media en su busca de primicias y de audiencia, signo del incremento del poder de la prensa en las democracias. No particularismo puritano sino manifestación radical de la ética posmoralista del periodismo que subordina todos los valores al deber de informar,[1] sacralizando la transparencia y el derecho a saber. La reactivación de la reflexión deontológica no detendrá esta dinámica, no sólo porque van en ello el poder y el interés de los media, sino también porque es precisamente en nombre del deber de informar a los ciudadanos como se divulgan esos secretos. La ética no es en este caso lo que detiene al cuarto poder sino lo que legitima la ampliación de sus fronteras. La misma Francia[2] ¿podrá mantenerse mucho tiempo al margen de esta tendencia anglosajona del periodismo en una época en que las grandes querellas ideológicas se han mitigado y cuando la eventual edificación política europea transformará el juego de las competiciones electorales? Los factores de peso del mundo contemporáneo político,

1. La misión de informar al público es tan preponderante a ojos de los periodistas anglosajones que justifica, opuestamente a lo que sucede con sus colegas alemanes, la aplicación de métodos de investigación a veces poco escrupulosos: más de 2 periodistas británicos de cada 3 justifican el hecho de acosar a las personas y de pagar a la gente para obtener información confidencial. La ética del periodismo no escapa al relativismo cultural. Véase Renate Köcher, «Détectives ou missionnaires, les journalistes en R.F.A. et en Grande-Bretagne», en *Médiaspouvoirs*, n.° 13, 1989.

2. En 1989, el 73 % de los franceses aprobaban el hecho de que la prensa nacional no hable prácticamente nunca de la vida íntima de los hombres políticos.

mediático ideológico ¿no tienen grandes posibilidades de suponer la liquidación de esa última reserva heredada de una cultura premediática? Pero, es verdad que lo peor nunca es seguro.

Ya que los media son empresas comerciales sometidas a la ley de la competencia, dado que ya no hay consenso acerca de lo legítimo y de lo ilegítimo, ya que la información plantea permanentemente problemas inéditos, hay que renunciar a ver en la ética de la prensa el remedio milagroso para sus fallos. La preocupación deontológica es necesaria, pero no es suficiente en el momento en que los problemas a tratar son cada vez más complejos y exigen un conocimiento de los dossiers, una actualización del saber, un verdadero profesionalismo. Lo espectacular, lo insignificante, los patinazos de la información (falsas revelaciones, desinformación) se presentan frecuentemente como los signos mayores de la perversión de los media. Nos atrevemos a decir que lo más inquietante, a nuestros ojos, no es eso. Ciertamente, los media cometen faltas graves al difundir falsas informaciones, al no verificar sus fuentes, pero es forzoso constatar que las contra-verdades son en general bastante rápidamente corregidas por los mismos media: si hay fallos mediáticos, al menos son denunciados y finalmente rectificados. No sucede lo mismo con otros males menos espectaculares pero más estructurales como, sobre todo, las dificultades y el retroceso de la prensa escrita ante la fuerza creciente de la televisión. Respecto de la información, el conformismo de un medio que no deja de autoobservarse y de imitarse, la falta de investigación en profundidad. Nadie cuestionará que hay faltas profesionales manifiestas (no verificación de los hechos, falsificación a fin de obtener primicias, etc.), pero ¿será a golpes de encantamiento ético como se aportará una respuesta real, duradera, verosímil, a las insuficiencias de la información? ¿Más responsabilidad de los periodistas? De acuerdo. Tal vez de esta manera se reducirá lo inaceptable. Pero por pertrechados que estemos de sentido del deber, por ese camino apenas se contribuirá a consolidar la existencia de la prensa escrita, condición fundamental de una información real, detallada, del público. Con la pureza del corazón no es como se consiguen publicaciones informadas, como se puede resistir de manera eficaz las diferentes formas de rumores, de intoxicación y de

manipulación, como se obtiene la capacidad de observar la realidad y plantear los problemas esenciales, todas condiciones necesarias para un periodismo de calidad.

Una vez más, el discurso ético tiene todas las posibilidades de no estar a la altura de los problemas planteados por el ideal de la información en nuestras democracias. Ni las declaraciones de principios, ni la creación de instituciones reguladoras de la información, ni los vibrantes llamamientos a la honestidad, permitirán mejorar sensiblemente la calidad global de la producción periodística y conseguir el equilibrio necesario entre los diferentes tipos de medios (periódicos, televisión, radio). El primer imperativo es ése: frente a la apisonadora de la televisión, reforzar la prensa escrita, particularmente en Francia, trabajar para impulsar los periódicos nacionales. Protestar contra lo espectacular y la información acelerada no modificará un ápice las tendencias actuales: a fin de cuentas, los periódicos televisados al minuto tienen su legitimidad a condición de que a su lado, la prensa escrita de buen nivel, no se reduzca a una piel de zapa. Deseemos, en primer lugar, la mejora de la calidad y la penetración cada vez más amplia de la prensa escrita más que anatemizar la superficialidad y el *show-business* del audiovisual. Pero quién cuestionará el hecho de que el elogio de la ética no será de gran ayuda en esta tarea que exige, es evidente, cualidades emprendedoras y realistas, sentido de las estrategias mediáticas, capacidad de adaptar la prensa a las nuevas necesidades del público. Vale más, también, apostar por la inteligencia profesional que por los buenos sentimientos si se quiere hacer progresar la calidad de la prensa, que depende de la competencia periodística, del conocimiento de los ámbitos tratados, de la mejora del nivel profesional. La defensa de la información pasa ante todo por una ética posmoralista del periodismo centrada en la calificación y la formación profesional, en el desarrollo del gusto por la verdad y la curiosidad hacia los hechos. El periodismo del futuro reclama una ética spinozista, intelectualista.

VII. LAS BODAS DE LA ÉTICA Y DEL BUSINESS

El brote de fiebre ética parece no tener límites. Con una implacable lógica, todas las esferas se ven arrastradas por la misma ola: después de la naturaleza, de las ciencias biomédicas, de los media, es el propio mundo de los negocios el que sucumbe a los encantos inesperados de los valores. Se sabía que el universo de la empresa estaba guiado por la eficacia y la rentabilidad y ahora lo vemos en busca de un alma, de «negocios éticos», último grito de las modas empresariales.

A semejanza de la bioética, la moda de la ética en los negocios ha nacido y se ha extendido por Estados Unidos, tomando el relevo de la corriente de pensamiento llamada de «responsabilidad social de la empresa». Desde la década de 1980, son innumerables las obras, artículos y conferencias dedicados al tema, se enseña en las escuelas de dirección de empresas y en los departamentos de filosofía, los consultores de ética venden sus consejos a las empresas, proponen auditorías y tests de ética; en Wall Street, los jesuitas han abierto un centro de reflexión moral para banqueros y directivos católicos. Las grandes firmas se proveen cada vez más de códigos de conducta y organizan programas de formación moral: en Estados Unidos, los cien mil empleados de General Dynamics han debido seguir, so pena de sanciones de los poderes públicos, seminarios de ética.[1] Los sondeos proporcionan

1. Jean-Gustave Padioleau, «L'éthique est-elle un outil de gestion?», *Revue française de gestion*, n.° 74, 1989, p. 83.

la prueba de la profundidad del impacto de la ética en el mundo de los negocios: en 1987, el 94 % de la élite patronal norteamericana consideraba que la ética de los negocios era un tema de primera importancia, más del 60 % de los cuadros superiores veían en ella un instrumento necesario para la buena gestión de las empresas.

En ninguna parte de Europa, el fenómeno ha alcanzado tal amplitud. Sin embargo, empieza a hacer su aparición. En la R.F.A., en Italia, en España, han aparecido ya centros de investigación ética; en Francia, el Instituto de la Empresa, el Centro de Jóvenes Dirigentes, la A.C.A.D.I., el Instituto de la Comunicación Social multiplican las publicaciones y reflexiones éticas dirigidas a los ambientes empresariales. Mientras que los proyectos de empresa florecen, las obras que denuncian el «dinero loco» y celebran el «cero desprecio» se convierten en best-sellers, se crean asociaciones para moralizar las técnicas de selección de personal, la reflexión marketing se enriquece con la idea «markética». La opinión pública parece ganada por el movimiento: el 74 % de los franceses desean ser asociados en su empresa a una discusión sobre el código de buena conducta; en 1990, el 92 % de los cuadros de las medianas y grandes empresas consideraba que era normal que se difundiera un código de reglas éticas en el seno de la empresa.[1]

La enseñanza superior, todavía tímidamente, sigue esos pasos. En Francia, tanto en la H.E.C. como en la Escuela Superior de Comercio de Lyon se ha creado una asignatura opcional de ética de los negocios. Una ligera vibración comparado con Estados Unidos donde, desde comienzos de la década de 1980, más de trescientas universidades y escuelas de gestión ofrecían por lo menos un curso de ética a sus estudiantes. Ya no se contentan con dar cursos facultativos, ahora se proponen integrar obligatoriamente los temas de ética en todas las enseñanzas de las *business schools*. Sea cual sea su disciplina, los profesores son invitados a asumir la responsabilidad de despertar la conciencia moral de sus estudiantes, de

1. Los resultados de esta encuesta que se refieren a la percepción de la ética en la empresa entre los cuadros fueron publicados en *Personnel*, n.° 314, mayo de 1990.

prepararlos para los dilemas que encontrarán en su trabajo futuro.[1]

Las ciencias sociales y económicas empiezan igualmente a preocuparse por cuestiones morales en un ámbito sin embargo tradicionalmente consagrado al espíritu objetivo. Algunos ya no dudan en afirmar que los estudios referidos a la empresa deben integrar juicios normativos y dedicarse a mostrar las consecuencias morales de las elecciones y acciones de las organizaciones.[2] En Estados Unidos, la corriente de la «socioeconomía» rechaza la lógica reductora del *homo oeconomicus* que evalúa racionalmente los costes y beneficios de sus decisiones sin otra consideración que la del *self-interest*. Contra el paradigma neoclásico, se subraya la importancia de los valores y de los imperativos morales en las elecciones y procesos de decisión individual. Como el hombre no se mueve únicamente por la búsqueda del interés personal, hay que tener en cuenta la dimensión moral de los comportamientos y reincorporar al análisis científico las nociones de benevolencia, honestidad, confianza, buena fe, sin las cuales ninguna vida económica es posible.[3]

La ética de los negocios suscita ya los juicios más contradictorios. Hay estudios que se inquietan por la introducción de problemáticas sustentadas necesariamente por valores subjetivos y preferencias políticas en investigaciones en las que debería reinar la objetividad de la ciencia.[4] Peter Drucker se niega a ver en ello una reflexión de objeto específico, considerando la ética de los

1. Sobre este tema, véase especialmente el informe de Thomas W. Dunfee y Diane C. Robertson, «Integrating ethics into the business school curriculum», The Wharton School, Universidad de Pennsilvania; Jeffrey R. Cohen y Laurie W. Pant, «Accounting Educators Perceptions of Ethics in the Curriculum», *Issues in Accounting Education*, vol. 4, n.° 1, 1989; Harold Langenderfer y Joanne Rockness, «Integrating Ethics into the Accounting Curriculum: Issues, Problems and Solutions», la misma referencia.

2. William C. Frederick. «Toward CSR 3: Why Ethical Analysis is Indispensable and Unavoidable in Corporate Affairs», *California Management Review*, vol. XXVIII, n.° 2, 1986, pp. 126-141.

3. Amitaï Etzioni, *The Moral Dimension: Toward a New Economics*, Nueva York, The Free Press, 1988. Asimismo Albert O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, París, Gallimard/Seuil, 1984, en especial el capítulo «Moralité et sciences sociales: une tensión durable», pp. 99-111.

4. David Vogel, «The Study of Social Issues in Management: A Critical Appraisal», *California Management Review*, vol. XXVIII, n.° 2, 1986, pp. 142-151.

negocios más un fenómeno «chic» digno de los media que una filosofía o una moral.[1] Otros, en mayor número, reconocen en esto un tipo de interrogante necesario en el momento en que la regulación por el Plan ha fracasado y la regulación por el mercado se revela insuficiente. Sea como fuere, con la ética de los negocios hace su aparición una figura típica de la posmodernidad. La empresa moderna era anónima y disciplinaria, tecnocrática y mecanicista; la empresa posmoderna quiere ser portadora de sentido y de valor. Al igual que los individuos redescubren los encantos de lo sagrado y de la tradición, de la misma manera el mundo de los negocios está al acecho de «espiritualidad», de personalidad filosófica y moral: el proceso de personalización está presente, «trabaja» a los individuos como a la empresa, no a través de la contestación sino por la afirmación de ideales. El tema surge inevitablemente: ¿la *business ethics* es un lujo que se ofrecen las empresas florecientes o es un imperativo de la empresa liberal que ha llegado a su mayoría de edad? Sea cual sea la posición adoptada, un nuevo objeto de pasión ha apresado nuestro tiempo, una moda inédita se ha apoderado del mundo empresarial e intelectual. El último tramo de la era individualista, confrontada con la lógica de guerra económica no se identifica con el espectáculo del cinismo ostentatorio, ofrece el encanto paradójico de una seducción repintada con los colores estrictos de la moral.

LA EMPRESA EN BUSCA DE ALMA

Códigos éticos y proyectos de empresa

La proliferación de códigos y declaraciones de principios en las grandes empresas norteamericanas es uno de los signos más tangibles de la efervescencia de la ética en los negocios. Aunque

1. Peter Drucker, «Ethical Chic», *Forbes*, septiembre de 1981, pp. 160-173. Y «Le problème de l'éthique des affaires», retomado en *Vers une nouvelle économie*, París, InterEditions, 1984, pp. 217-238.

el fenómeno tuvo sus primeras manifestaciones a comienzos de siglo,[1] en nuestros días es cuando ha alcanzado de manera manifiesta una amplitud y una significación nuevas: en 1987, el 75 % de las 300 mayores empresas norteamericanas poseían ya códigos internos que formulaban reglas de conducta que debían respetarse. El 39 % de los representantes de la élite patronal veían en ello el medio más eficaz para hacer progresar los comportamientos éticos en la empresa.[2] Estas constituciones que explicitan junto con la ambición de las firmas, los derechos y los deberes de cada una respecto de los clientes, de los competidores o de los poderes públicos precisan igualmente las conductas a adoptar en las situaciones más concretas: regalo del proveedor, propinas, denigración de los competidores, acoso sexual. Con el fin de dar más peso a estas guías éticas, algunas empresas piden a sus empleados que las aprueben individualmente firmándolas (IBM) o manifiesten que no van a transgredirlas. Otras (Motorola) organizan ciclos de formación en los que se comentan e interpretan los grandes principios directrices. Declina la época en que moral y empresa formaban dos universos impermeables, hoy la gran empresa intenta adjudicarse una vocación digna, un objetivo noble que supere la exclusiva ganancia, se dota de un «giroscopio ético» capaz de aportar un sentido a la actividad económica. A medida que se intensifica la competencia económica, las grandes firmas proclaman ostensiblemente su preocupación por los valores, en verdad que más como vectores de adhesión y de dinamización de los empleados que como imperativos incondicionales, instrumentos jurídicos que permitan en ciertos casos separar la responsabilidad de la empresa, instrumentos de comunicación interna y externa. La moda de los códigos y cartas éticas no tiene nada de idealista, está sostenida en lo más profundo por la creencia de que la ética es esencial para el éxito comercial y financiero, *ethics pays:* los dos tercios de la élite patronal consideran ya que la moral contribuye al éxito de la empresa. Si la caridad-espectáculo explo-

1. Mary Ellen Oliverio, «The Implementation of a Code of Ethics: The Early Efforts of One Entrepreneur», *Journal of Business Ethics*, vol. 8, n.° 5, 1989.

2. Touche Ross, *Ethics in American Business*, Nueva York, 1988.

ta la moral del sentimiento, la *business ethics* se basa en la moral del interés bien concebido: lo que caracteriza nuestra época no es la consagración de la ética sino su instrumentalización utilitarista en el mundo de los negocios.

Más raras son las empresas francesas que han emprendido esta vía. En Francia, son más bien los proyectos de empresa los que testimonian la vitalidad de la preocupación ética.[1] Porque si la ambición del proyecto de empresa es expresar el propósito de la firma y sus grandes desafíos (ser líder, calidad total, mejora de la productividad, etc.), también subraya el sistema de valores que rige su acción. Formalmente, el proyecto de empresa se parece poco a un código de buena conducta: éste formaliza en detalle las obligaciones y los derechos de cada uno, aquél explicita los objetivos de progreso, los grandes ideales que dan un sentido colectivo a la empresa. La dimensión ética no está ausente del proyecto de empresa, evita el acento moralizador de las Tablas de la Ley. En ultramar, los códigos de conducta más rigoristas buscan un suplemento de responsabilización por la vía normativa del «contrato moral»; en Francia, el proyecto de empresa privilegia la adhesión de los asalariados mediante la expresión de una voluntad colectiva compartida. En un extremo, una voluntad de bonificación moral de los comportamientos dirigida a cada uno; en el otro, un «contrato social» abierto, poco directivo en detalle para los individuos pero que implica las opciones fuertes, las convicciones de peso de la empresa.

De hecho, esos dos modelos «puros» no dejan de tener formas intermedias y tampoco carecen de analogías: en los dos casos hay una misma creencia empresarial en la eficacia de los valores; en los dos casos hay un camino de responsabilización y de implicación del personal mediante una vía «cultural», postecnocrática, distinta de la lógica empresarial tradicional iniciación-sanción; en

1. En 1989, el 28 % de las empresas declaraban poseer un proyecto de empresa, *Liaisons sociales*, suplemento del n.° 10.559 (serie Documents n.° 111/89, octubre de 1989). El 23 % de los cuadros de las medianas y grandes empresas afirman que existe en su empresa un código ético específicamente escrito y publicado, el 31 % que un código ético está incluido en parte en el proyecto de empresa; el 61 % ven en los códigos éticos un incentivo para mejorar la competitividad de la empresa, *Personnel*, mayo de 1990.

los dos casos, la empresa no plantea una Ley recibida e invariable, se le da *en principio* al término de un debate en poco o en mucho colectivo. Constituciones, credo o proyectos de empresa no son inmutables: revisados periódicamente, se adaptan al contexto inestable y multidimensional del mundo económico. Rigor de los principios por un lado, flexibilidad pragmática por el otro, la ética de los negocios es una ética aproximativa y *rectificada*, una figura nueva del proceso de secularización de la moral. El fenómeno restablece menos la tradición moral que la tradición democrática aplicada esta vez al campo de la empresa: corresponde a los propios hombres determinar en la deliberación racional sus valores y finalidades, el *homo democraticus* es el que da su alma a la empresa. Dispositivo democrático de naturaleza particular, los «valores de la empresa» son, muy a menudo, lo que celebra la unanimidad en detrimento de la diversidad, la cohesión social en detrimento de la oposición, la legitimidad consensual en detrimento de la legitimidad conflictiva. Lo justo no se plantea como efecto del conflicto y del reconocimiento de la diferencia de intereses y puntos de vista, se identifica más con la «cooperación de todos», con la adhesión colectiva y solidaria al proyecto común, con la participación en los valores del grupo. La promoción de los referentes éticos en la empresa se constituye, al menos en parte, en la denegación del principio democrático de multiplicidad, en el objetivo de una comunidad homogénea sin discordancias.

Democracia posmoralista, hay que añadir aún. Lo que se canoniza no es tanto el deber absoluto como el espíritu de responsabilidad, no tanto la obediencia a la ley como la «excelencia» total. La moral de los negocios no prescribe la abdicación de uno mismo, afirma la adecuación de las aspiraciones individuales y del éxito colectivo, la armonía de los intereses particulares y de la competitividad. Con las constituciones en las empresas, la ética logra unirse, al menos en principio, con las inclinaciones humanas a la responsabilidad, con el desarrollo personal, con el progreso social. Simultáneamente, se conjuga la eficacia y el interés material, a contracorriente de la opinión tradicionalmente dominante: *Business is business*. Hasta fecha reciente, la preocupación ética aparecía generalmente como un obstáculo o un freno a la

eficacia económica, la empresa tenía como vocación lograr beneficios, no interrogarse sobre los fines y la moralidad de los medios. Ese momento se acaba,[1] lo que estaba desunido se une, los valores han sido reincorporados a la gestión, mediante, es verdad, una metamorfosis de peso: de fin ideal e incondicional, la ética se ha transformado en *medio* económico, en instrumento inédito de gestión, tal es el trastocamiento posmoralista que generaliza el proceso moderno de tecnificación del mundo y del sentido: después del «apresamiento» de la naturaleza, el apresamiento de la virtud. Por un lado la *business etchics* reinsufla la idea de primacía de los valores morales, por el otro desvía su sentido tradicional, la ética se convierte en un auxiliar eficaz de lo económico. La conversión al bien excluye también en este ámbito el dolor de la pérdida o del sacrificio, quiere el deber economizando la pureza de corazón. Mediante la instrumentalización de la virtud que promociona, la ética de los negocios aparece como una figura ejemplar del posmoralismo democrático contemporáneo librando a la obligación del lastre de cualquier idea de abnegación y absolutidad desinteresada: *Ethics is good business.*

De manera paralela al desarrollo de los códigos y proyectos de empresa se lleva adelante un discurso inédito de gestión de contenido explícitamente moralista. Consultores-minuto venden ahora a las empresas la idea de que la clave del éxito se llama coraje, integridad, lealtad, perseverancia, preocupación por el bienestar del otro. Se asegura que la rectitud moral a largo plazo compensa, que el directivo debe comportarse siempre de manera honesta, no trapichear consigo mismo, respetar sus compromisos.[2] Ya no se trata solamente de dar consejos racionales para la gestión de los recursos humanos o para las inversiones financieras, se trata de rearmar moralmente a los directivos, transformar mediante los valores el espíritu del liderazgo. En adelante, el

1. Sólo el 14 % de la gran patronal norteamericana cree que modelos éticos elevados penalizan la competitividad de las firmas (encuesta Touche Ross). El 94 % de los cuadros franceses considera que un estricto respeto de los valores éticos en la empresa conduce más al éxito que a la ineficacia de la empresa.

2. Kenneth Blanchard y Norman Vincent Peale, *Éthique et management*, París, Les Éditions d'Organisation, 1988.

filósofo interviene en la empresa para hacerse cargo de profundizar el carácter, desarrollar las «inteligencias múltiples», reforzar el coraje sin los cuales no hay gestión auténtica y eficaz. El especialista en ética navega en las delicias del *New Age*: antes de modificar el organigrama de la empresa, hay que mejorar los corazones y las conciencias, educar las voluntades, desarrollar el apetito de perfección de los empleados, inculcar el deseo de calidad, trabajar en la expansión del espíritu; el éxito pasa a través de la «transformación de uno mismo».[1]

En ninguna parte la *business ethics* aparece tanto como un efecto de moda. Mezclando consejos prácticos e imperativos superiores, espíritu de eficacia y exigencia espiritual, gestión y existencia, el eticista ha captado al vuelo el espíritu de la época. La sustancia del discurso no tiene ninguna importancia, todo es equivalente, todo se vuelve legítimo apenas parpadea el significante «ética» y la invocación de los valores. El destino actual de la ética se parece al que en otra época le ha sonreído al «deseo» o a la «estructura»: lo que da valor y credibilidad al discurso reside en la sola enunciación del término-sésamo, hoy, bajo los auspicios de la ética, todo puede venderse. La época posmoralista coincide con la de la moda generalizada que ha logrado fagocitar la dimensión moral, convertir en artilugio los valores (seminarios de desarrollo, tests de ética), promover una «modética» y a los eticistas profesionales hasta en la empresa. Aunque aquí apenas cabe el encanto estético de las apariencias, la lógica de la seducción actúa siempre bajo el signo de lo nuevo, de la identidad, de la búsqueda de uno mismo. En una época de moda y de hiperindividualismo en la que las señas estables se han confundido, todo puede resurgir (la tradición, lo sagrado, la moral) como instrumento de búsqueda de identidad para una gestión colmada de sentido. La moral de los negocios no debe su éxito sólo a las promesas de eficacia, se lo debe también a una cultura desestabilizada en busca de renovación acelerada, que recicla la tradición en novedad, metamorfoseando los ideales en medios competitivos y vectores de afirmación de identidad. La ética de los negocios estigmatiza el individualismo contemporáneo pero reproduce al-

1. Peter Koestenbaum, *Socrate et le business*, París, InterÉditions, 1989.

gunos de sus rasgos posmodernos: preocupación del sentido, preocupación de la eficacia, preocupación de sí en adelante chocan entre ellos, el sincretismo *New Age* no es sólo esotérico, es simultáneamente ético, la excelencia posmoderna no es sólo tecnocientífica, ambiciona el sentido.

Por inédita que sea, la ***business ethics*** no deja de vincularse a una tradición antigua en Estados Unidos en primer lugar explícitamente religiosa, luego social en la década de 1960 con las corrientes llamadas de «responsabilidad social de la empresa». Tomando conciencia de los nuevos problemas del consumismo, de la contaminación, del complejo militar-industrial, los sustentadores de la ***corporate social responsibility*** o de la ***corporate social responsiveness***[1] han desarrollado la idea de que la empresa tenía obligaciones no sólo hacia sus accionistas sino hacia la colectividad en su conjunto. La empresa debe buscar satisfacer las esperas y demandas legítimas de la sociedad, ya sea en un debate con grupos de presión, o por sí misma, desde el momento en que determinados problemas críticos están identificados (productos nocivos, discriminaciones sociales, medio ambiente...). En el clima de la contracultura y la relación conflictiva entre la empresa y el entorno social, se ha dado un primer paso hacia la superación de la finalidad estrictamente económica de la empresa: la preocupación por el bien público y los deberes hacia la comunidad se han convertido en parámetros constitutivos del ***business***, temas ampliamente enseñados en las escuelas de comercio.[2]

Con la ***business ethics*** se alcanza un nivel superior. Ya no basta con responder a la acción de los grupos de presión adaptando las prácticas de la empresa a las demandas sociales exteriores, se trata de autorreformar los principios y las práctcas de la propia empresa en el camino permanente y regular del respeto a las normas morales. Tal es el sentido de los códigos y declaraciones éticas: no sólo reaccionar con continuidad, sino afirmar un conjunto de principios estrictos que doten a la empresa de una orientación moral continua, constitutiva de ella misma. La preocupación mo-

1. William C. Frederick, artículo citado.

2. Richard T. De Georges, «The Status of Business Ethics: Past and Future», *Journal of Business Ethics*, 6, 1987, p. 202.

ral no es ya periférica u ocasional, coincide con la identidad de la empresa más allá de sus responsabilidades estrictamente legales: pero como lo legal no es necesariamente moral, para ser «excelente» la empresa debe afirmar por su propio movimiento un ideal superior a las normas del derecho. Al someterse a su propia ley, aunque ésta sea más exigente que la reglamentación jurídica, la empresa accede paradójicamente a la edad de la soberanía adulta y conquistadora, la ética no es tanto lo que ata a la empresa como lo que la impulsa como institución personalizada, autónoma, mayor. La autonomía ya no se ve como emancipacion frente a las reglas morales sino como autoinstitución a la vez voluntarista y modesta, la ética de la empresa se elije pero escapa al «constructivismo racionalista», resulta de una deliberación y de una intención explícitas pero sobre el fondo de los valores comunes recibidos. La personalidad moral de la empresa se construye, no se inventa de parte a parte.

Rearmar el futuro

Se puede separar el estado de gracia del que se beneficia la moral de los negocios en Estados Unidos de la mala imagen de la empresa y de los diferentes escándalos financieros que sacudieron la década de 1980. Las operaciones de fusiones y adquisiciones de empresas, los excesos especulativos, las O.P.A. y L.B.O. que han seguido a los cambios que han tenido lugar en la política del Estado en materia de reglamentación han acentuado fuertemente la imagen inmoral de los negocios. Esas transacciones han suscitado las críticas, a veces la indignación de numerosos dirigentes del mundo de los negocios y responsables políticos que han exigido nuevas disposiciones susceptibles de acabar con el «cáncer de la codicia». Por otra parte, 1 hombre de negocios de cada 2 pensaba en 1987 que el ambiente de los negocios era deshonesto; aunque 6 de cada 10 personas consultadas en la encuesta Touche Ross consideraban que la ética de los negocios era mejor hoy que hace cien años, sólo el 37 % creía que había progresado desde la década de 1960, y el 33 % juzgaba que se había degradado. La moda de la ética de los negocios ha venido a responder al estado

de desconfianza engendrado por las prácticas de los *golden boys*, el enriquecimiento arbitrario de los accionistas, las manipulaciones financieras y delitos de iniciados, los desmantelamientos de empresas y cesiones de departamentos motivados solamente por el beneficio a corto plazo: el objetivo es volver a legitimar el mundo de los negocios, modificar la imagen de la libre empresa en el momento de la flexibilidad de las leyes antitrusts, de los *junk bonds*, de la descomposición de las instituciones y mercados financieros.

Sin embargo, lo que está en el origen de la manía ética en Estados Unidos es la ideología de la autorregulación liberal. Si las empresas no corrigen por sí mismas las prácticas desmedidas del mercado, para desgracia de los jefes de empresa, es el estado quien se encargará de ello por vías legislativas y burocráticas: la corriente de la ética de los negocios traduce la persistencia del credo liberal, la voluntad de contener el campo de control del poder público y la confianza correlativa en el poder autocorrector de la sociedad civil.[1] Una prolongación del *laisser-faire* acompañado, sin embargo, de una revisión fundamental de su paradigma intelectual, el modelo «vicios privados, beneficios públicos» ha sido descalificado en provecho de la exigencia de las virtudes privadas. El pensamiento liberal cambia de piel: la «mano invisible» del mercado ha dejado de ser subterráneamente moral a través de acciones egoístas, su eficacia requiere en la actualidad de la moral subjetiva de los agentes económicos, la menor participación del Estado debe ir a la par con un suplemento de alma individual y colectiva.

En el corazón de la *business ethics* hay algo más que la reacción inmediata a los escándalos de Bolsa y la voluntad de corregir las prácticas deplorables en los negocios,[2] hay una nueva relación

1. En la encuesta de Touche Ross el 55 % de los dirigentes interrogados consideran la ley como la vía menos eficaz para promover los comportamientos éticos en los negocios.

2. Encuestas realizadas a mediados de la década de 1980 revelan que dos tercios de las 500 sociedades consultadas por *Fortune* han estado implicadas en, al menos, una actividad ilegal en los últimos diez años. En 1985, el 55 % de los norteamericanos consideraban que la mayoría de los cuadros dirigentes no eran honestos.

con el *tiempo*, una inquietud de nuestras sociedades ante el futuro, un futuro cargado de inestabilidad y amenazas y frente al cual no estamos bien preparados. Al igual que todas las referencias sociales, sexuales, culturales vacilan, se trastorna nuestro horizonte histórico y planetario. ¿Qué seremos mañana? ¿Occidente será capaz de evitar la decadencia económica y salir victorioso de la competición internacional? A esas preguntas de fondo responde la ética de los negocios, la inquietud suscitada por la competencia japonesa, la «desindustrialización» o los desastres ecológicos siendo sólo las expresiones más significativas de ese nuevo sentido del tiempo y de la urgencia. La apuesta dominante de la *business ethics* es tanto la responsabilidad inmediata respecto de las personas individuales como la responsabilidad hacia el futuro. La época de la contestación exaltaba la vida en el presente «sin trabas», la nuestra redescubre los imperativos de la edificación del mañana. Por esa razón, la moral de los negocios se une, aunque con menor intensidad, al pensamiento ecológico o bioético en su preocupación por la dimensión del largo plazo planetario y humano. La moral tradicional del «prójimo» se apoyaba en las obligaciones del presente inmediato, tendía esencialmente al aquí y ahora; la de la era posmoralista se sitúa más como una «ética de futuro» tomando en cuenta el largo curso de las consecuencias.[1] La ética se utiliza por doquier para dar tiempo al tiempo, para ampliar el horizonte del futuro, para privilegiar el futuro contra las tentaciones desatadas del presente.

La crisis del futuro económico se alimenta de problemas ligados al recrudecimiento de las reestructuraciones, al desencadenamiento de las fusiones y adquisiciones, retroventas y transferencias de acciones que traducen la prioridad de la ganancia a corto plazo. Llevada al extremo, esta lógica es suicida, conduce a privilegiar la especulación sobre la inversión, la redistribución de los beneficios sobre el crecimiento. Tanto la elección de la rentabilidad inmediata como las presiones de los resultados trimestrales son desastrosos a largo plazo, limitan las posibilidades de inversión, reducen los gastos de investigación y de desarrollo,

1. Sobre esta reformulación de las obligaciones, véase Hans Jonas, *Le principe responsabilité*, París, Cerf, 1990.

debilitan la competitividad a largo plazo de las empresas. En un clima de «economía casino», las empresas prefieren comprar más que construir, dan prioridad a las inversiones especulativas, a las operaciones de fusiones-adquisiciones en detrimento de la conquista de mercados.[1] En el momento de la «competencia por la inversión», cuando el éxito pertenece a los que ganan porciones del mercado, se impone el cambio de escala del tiempo: la ética de los negocios no está en guerra contra los beneficios, pero se alarma de los excesos del corto plazo y de la omnipresencia financiera que lleva a la economía al borde del abismo. Por una parte, hay que rehabilitar la finalidad real de la empresa, que es no la de distribuir los beneficios más elevados sino la de innovar, crear riquezas, ofrecer productos y servicios que necesita la sociedad: el beneficio es el medio, no el fin de la empresa.[2] Por otra parte, es urgente tomar conciencia de las contradicciones de la huida hacia adelante financiera y de la maximización del beneficio: la ética de los negocios se pretende la protectora del futuro, subraya la necesidad de una gestión de largo plazo,[3] la única capaz de asegurar el éxito económico y el potencial de crecimiento de las empresas. Al reintroducir el parámetro de la duración y la exigencia de la inversión productiva, la ética de los negocios quiere reconciliar el beneficio y el tiempo, se coloca como defensora del interés bien concebido, a largo plazo, de la empresa, de los empleados como accionistas.

Dar posibilidades al futuro, «rearmar» nuestras sociedades

1. «Desde 1973, los dos tercios de los nuevos locales industriales de las 500 primeras empresas manufactureras norteamericanas no han sido construidos sino comprados... Desde 1983 a 1988, las 16.500 operaciones de fusión/adquisición que tuvieron lugar en Estados Unidos movilizaron cada año el equivalente a la inversión en equipos y herramientas del conjunto de la industria manufacturera norteamericana», Philippe Delmas, *Le Maître des horloges*, París, Odile Jacob, 1991, pp. 99 y 100.

2. James O'Toole, *Le management d'avant-garde* París, Les Éditions d'Organisation, 1988, pp. 145-155.

3. Véase, por ejemplo, Edward L. Hennessy, «The Fast Buck-or Faith in the Future? The Ethics of Corporate Restructuring», *Ethics in American Business, op. cit.*, pp. 40-44. Una encuesta entre dirigentes de 400 de las 1.000 primeras empresas norteamericanas revela que el 70 % de ellas estiman justificadas las críticas dirigidas a la búsqueda de rentabilidad inmediata elevada.

debilitadas y desestabilizadas por los excesos del individualismo liberal, tal es la apuesta de la ética de los negocios. Al igual que todo un bloque de la reflexión bioética se orienta contra la espiral de los derechos del individuo soberano, también la moral de los negocios desea una reconversión del ethos individualista entregado a la búsqueda del interés personal sin preocupación por el futuro. En ambos casos se manifiesta la misma inquietud hacia el plazo largo y la misma crítica hacia la prosopopeya individualista, la misma denuncia del culto ciego al presente. El dominio del futuro requiere fijar límites a las desviaciones individualistas suicidas para el porvenir. Lo que ha hecho necesaria la *business ethics* no es sólo la desconfianza respecto de las grandes firmas y la degradación de la imagen de los negocios en la opinión pública,[1] es también la nueva conciencia de las contradicciones del individualismo del *self-interest*, de los callejones sin salida de la maximización del beneficio, de los abusos de la lógica de Wall Street. Pero que nadie se lleve a engaño, esta conciencia de los límites del individualismo no lleva en absoluto a la rehabilitación de las normas constrictivas e inflexibles de otra época. La era que se anuncia rechaza tanto el amoralismo o el inmoralismo individualista como el sacrificio moralista, es la hora del rechazo a las soluciones drásticas, de la búsqueda de una ética del *compromiso*. Compromiso entre los derechos del individuo y las obligaciones de los empleados, entre intereses de los accionistas e intereses de los consumidores, entre beneficios y protección del medio ambiente, entre rentabilidad y justicia social, presente y futuro; el ideal de la *business ethics* está en el «justo medio»,[2] el equilibrio difícil pero necesario entre los diferentes intereses contradictorios de los agentes económicos y sociales. Por eso mismo, la ética de los negocios participa en igualdad de condiciones de la era posmoralista de las democracias en busca de un individualismo *moderado* y «prudente», el mismo que subyace en los comités de especialistas, en la «tolerancia sexual», en el pensamiento ecológico «me-

1. Véase Robert C. Solomon y Kristine R. Hanson, *It's Good Business*, Nueva York, Atheneum, 1985.

2. James O'Toole, *op. cit.*, pp. 158-164. La referencia aristotélica se encuentra igualmente en Jacques Orsini, «L'enseignant de gestion face à la morale d'entreprise», *Revue française de gestion*, n.° 74, 1989, pp. 115-116.

dioambiental» que es su horizonte. Individualismo mesurado que permite, en principio, ganar en todos los planos: las inversiones de hoy aseguran los beneficios de mañana,[1] la integridad de la empresa y el respeto de los empleados permiten la movilización del personal. La *business ethics* fustiga la cultura de la *me generation* pero perpetúa parcialmente la ética ligera e indolora.

LA ÉTICA, ESTADIO SUPREMO DE LA COMUNICACIÓN

Hacia un marketing de los valores

En ninguna parte la operatividad utilitarista de la moral es tan explícita como en las nuevas estrategias de comunicación de las empresas. Códigos de conducta, auditorías y comités de ética, comunicación institucional, mecenazgo, en todas partes el objetivo al que se tiende es principalmente beneficiar la imagen institucional en una época en que la empresa debe administrar su capital simpatía como parte integrante de su capital marca. Aunque la libre empresa se haya convertido en el horizonte insuperable de la economía, se ve obligada a definirse, a crear ella misma sus criterios de legitimidad; ya no estamos en la época en la que la gran empresa podía considerarse como un agente económico puro; ya no vende sólo sus productos, debe administrar su relación con el público, conquistar y promover su propia legitimidad

1. Un estudio norteamericano revela que, en 30 años, la misma suma invertida reportaría casi 9 veces más en las empresas dotadas de altas normas morales que en las que no tienen perfil ético afirmado: citado por Kenneth H. Blanchard, «Ethics in Management», en *Ethics in American Business, op. cit.*, p. 37. En el mismo sentido, entre 1982 y 1986, la cotización en Bolsa de las empresas norteamericanas que realizaron adquisiciones o fusiones 5 años antes bajó en un 15 % en relación con la media de sus competidores en el mismo sector. En 10 años, las empresas que habían tenido una estrategia de reestructuraciones de conglomerado tenían una rentabilidad media inferior en un 20 % a las otras. Véase Philippe Delmas, *op. cit.*, p. 97.

institucional.[1] La corriente ética va a la par con el advenimiento de la empresa comunicante, institución «total» que en adelante tiene un interés estratégico en escenificar su sentido de las responsabilidades sociales y morales. El sistema clásico basado en el derecho natural a la propiedad y la «mano invisible» del mercado ha sido sustituido por un sistema de legitimización abierto y producido, problemático y comunicacional. En la actualidad, la legitimidad de la empresa ya no está dada ni cuestionada, se *construye* y se vende, estamos en la era del marketing de los valores y de las legitimidades promocionales, estadio último de la secularización posmoralista.

Si es verdad que nuestra época ve renacer la temática de los valores, es aún más verdad que es testigo del triunfo de la comunicación, la que ha logrado anexionar a su orden el propio referente ético. No es la ética la que gobierna la comunicación de empresa, es ésta la que impone y la administra interna y externamente. La ética funciona en primer lugar como *lifting* y línea ofensiva-defensiva de la empresa: de imperativo categórico que era, la ética se ha convertido en vector estratégico de la comunicación de empresa, en coacción de las relaciones públicas, instrumento de la gestión de la marca.

El caso Johnson & Johnson es probablemente el ejemplo de «ética estratégica»[2] más frecuentemente citado. En 1982, en Estados Unidos, siete personas murieron después de haber tomado cápsulas de Tylenol en las que un desconocido había introducido cianuro. Aun antes de que Johnson & Johnson obtuviera toda la información sobre la causa del drama y aun antes de que se evaluara su responsabilidad legal, asumió toda la responsabilidad moral: hizo retirar enseguida del mercado los 31 millones de frascos de Tylenol que representaban un valor mercantil de 100 millones de dólares, instaló una línea verde para responder a las preguntas del público, abrió sus reuniones a los medios de comunicación, ofreció una recompensa de 100.000 dólares a cualquier

1. Sobre el marketing de la legitimidad, véase Romain Laufer, «Marque, marketing et légitimité», en *La marque* (bajo la dirección de Jean-Noël Kapferer y Jean-Claude Thoenig), París, McGraw-Hill, 1989.

2. La expresión está tomada de Robert C. Solomon y Kristine R. Hanson, *op. cit.*

persona que pudiera aportar informaciones que llevaran al arresto del culpable. La orientación ética de la operación no ofrecía pues ninguna duda. Pero a la vez no deja de ser una genial representación comunicacional que logró teatralizar la acción responsable de la firma. La estrategia de Johnson & Johnson conjugó el imperativo moral con el espectáculo ostentatorio del sacrificio de los bienes materiales, el deber con el desafío lanzado a la lógica estrictamente económica. Todo el resorte de la operación reside en su radicalismo, en la exhibición ostentosa de la rectitud moral: como la honestidad no se mide, hay que extremar los signos y acciones de benevolencia. Con la ética estratégica aparece una mezcla de medida y sobrepuja, de absolutidad ética y de espectacularidad comunicacional. Oponer estrategia ética y estrategia *discount* es una visión reduccionista: en un caso se sube cada vez más alto en la espiral de las buenas intenciones, en el otro se tiende siempre a lo más bajo en la lógica de los precios («romper los precios»), pero la que actúa es siempre la misma operación «puñetazo», el mismo proceso hiperbólico de esencia publicitaria. La argumentación puede cambiar, pero se trata siempre de ganar una batalla económica, de imponerse en un mercado, de vender una imagen superlativa. La fuerza de la estrategia ética consiste en transformar una catástrofe en acontecimiento mediático, una crisis en capital de simpatía: once semanas después del comienzo de la crisis, la marca Johnson & Johnson había recuperado el 80 % de su mercado inicial y la totalidad del mismo en 1984. En 1988, la portada de la revista *Fortune* estaba dedicada a su presidente, Jim Burke.

Las empresas que subestiman la importancia del «corazón» en su enfoque del mercado ilustran otro aspecto de la potencia y la presión nuevas de la ética estratégica. Entre 1977 y 1984, la sociedad Nestlé fue objeto, en Estados Unidos, de un boicot en razón de la política comercial de la multinacional que tendía a alentar a las madres de los países en vías de desarrollo a reemplazar la leche materna por el uso de leche en polvo. Las madres no conocían los procedimientos de esterilización y el agua contaminada y el empleo de las leches de sustitución provocó un aumento de la mortalidad infantil cifrada en varios millones de seres al año. Más de 1.200 organizaciones, un centenar de ellas de escala

nacional, se unieron al boicot lanzado por el INFACT: «Nunca una sociedad conoció peor desafío», en palabras de un dirigente de Nestlé. La cifra de negocios de la compañía había sido amputada en varios centenares de millones de dólares y, según propia confesión, Nestlé gastó 20 millones de dólares en combatir la campaña de boicot.[1] En una sociedad en la que predominan los valores de seguridad y de salud, en la que el niño es rey, en la que los productos son sometidos al examen pericial de asociaciones de consumidores, en la que la oferta es diversa y múltiple, la imagen del cinismo comercial y la puesta entre paréntesis del parámetro ético se han convertido en errores de comunicación que pueden costar muy caro a las empresas. Herramienta anticrisis, la dimensión ética tiene en adelante su lugar en la construcción de la comunicación, en la evaluación de costes y ventajas: el respeto riguroso de las normas morales es más un imperativo de relación pública, de acuerdo con el interés bien entendido de las firmas, que un deber categórico: «Nestlé necesitará una generación para restaurar su imagen», declaraba en 1982 su director general. La ética ya no se identifica con la entrega generosa de uno mismo, en la era posmoralista ésta es una *inversión* estratégica y comunicacional al servicio de la imagen de marca y del crecimiento a largo plazo.

Empresa ciudadana y capital marca

El impulso del mecenazgo es otro ejemplo ilustrativo del incremento de las estrategias éticas. A medida que el Estado deja de detentar el monopolio del interés general, las empresas están cada vez más al acecho de nuevas vías de legitimización; ha llegado el momento de la «empresa ciudadana» preocupada por el bienestar público y por las causas de interés general: Fiat financia la restauración del palacio Grassi en Venecia, American Express aporta su apoyo a la refacción de la estatua de la Libertad, Procter & Gamble se asocia con la UNICEF, a la calidad total de los productos se añade ahora la excelencia social de la empresa

1. Jean-Claude Buffle, *N... comme Nestlé*, París, Alain Moreau, 1986. Sobre la evaluación de las pérdidas de la sociedad, véase p. 260, y pp. 413-414.

mecenas. No se trata sólo de distribuir dividendos a los accionistas sino de contribuir al bien común sea éste cultural, humanitario o ecológico. Si bien los presupuestos de las acciones sociales, humanitarias o médicas son ampliamente inferiores a los concernientes a la cultura, vector clave del mecenazgo, el objetivo es siempre semejante: dotar de *alma* a la empresa a través de la lógica del don y de la acción benéfica.

Pero no hay que hacerse ilusiones: las decisiones de patronazgo se toman a partir de criterios de comunicación no a partir de perspectivas filantrópicas. Cualquier acción moral es buena pero no toda acción de mecenazgo lo es; el acontecimiento creado o apadrinado por la empresa debe estar en armonía con su imagen, siempre hay una búsqueda de la adecuación, de una coherencia entre objetivo, acontecimiento y producto. La acción de mecenazgo no es en absoluto desinteresada, a fin de cuentas la empresa siempre espera de ella un beneficio, a los ojos del derecho de las sociedades un acto de caridad, sin contrapartida, sería asimilable a un abuso de bienes sociales. Acto de comunicación total, el mecenazgo es un instrumento de promoción de uso interno y externo, se encarga de aunar al personal en torno a valores comunes, de ennoblecer la imagen de la empresa, de dotarla, paralelamente a los proyectos y códigos de empresas, de un código de identificación indispensable para su desarrollo creando un entorno afectivo alrededor de ella. En un universo hipercompetitivo en que las batallas comerciales se ganan en el terreno de la imagen, las publicidades comerciales e institucionales no son suficientes para afirmar la personalidad de la gran empresa. Tomando en cuenta factores tan diversos como el cansancio del público frente a la marejada publicitaria, los objetivos específicos, la fuerza nueva de los valores consensuales, la motivación del personal, la necesidad de un capital de confianza se desarrolla una comunicación de otro estilo. El apoyo de acciones de interés general no aparta a la empresa de su objetivo económico, testimonia la voluntad de ampliar y de optimizar la comunicación integrando en su lógica vectores, objetivos, temas hasta entonces excluidos. Las estrategias éticas son en primer lugar instrumentos de extensión de la superficie, del poder y de las modalidades de la comunicación como valor añadido a la marca; responden esen-

cialmente a las necesidades cada vez más diversificadas de la comunicación de empresa, una comunicación sin fronteras, multidimensional, de ambición total, tanto psicológica como ética, espectacular como verosímil, directa como indirecta, publicitaria y fáctica[1] a medida que se impone el imperativo de personalización de las firmas. Bajo el signo ético de las acciones de interés general, la guerra de las marcas y la conquista de los mercados continúan su ofensiva.

Con las operaciones de mecenazgo se instaura un nuevo registro de la comunicación institucional: la presencia mínima, forma última del proceso de promoción de la imagen. A diferencia de la publicidad comercial, de la esponsorización o del marketing directo, el mecenazgo es una técnica de efecto paradójico, busca la visibilidad por la eufemización de la presencia, la notoriedad por una discreción de la filiación. No celebrar el producto sino un acontecimiento noble asociado al nombre de la marca, no hablar de sí sino hacer hablar de sí, el mecenazgo es una comunicación por procuración. Menos ostentación para más fuerza de impacto, la lógica de la seducción no se eclipsa, sólo se ha aligerado de la obsesión del *look* y del oropel publicitario. A fin de valorizar la marca, la «comunicación mix» de la empresa se enriquece con una técnica nueva: a la cosmética publicitaria se agrega ahora la seducción del *understatement* cultural y ético. Ya no se trata de ideología o de fariseísmo: el mecenazgo no oculta, hablando con propiedad, sus intenciones, firma sus acciones a *mezza voce*; no inculca nada, sólo quiere el reconocimiento y la notoriedad en la duración; no mistifica a nadie sino que muestra un compromiso y una personalidad escenificando la retracción calculada de la marca. La era posmoralista rechaza el juicio nietzscheano: la moral ya no es instrumento de uniformación del

1. El movimiento de la ética de los negocios acompaña el desarrollo del mecenazgo. El fenómeno, más antiguo en Estados Unidos, gana progresivamente Europa. Mientras que en Francia los gastos en esponsorización-mecenazgo se estimaban, en 1988, en 2,2 mil millones de francos (o sea, el 3,8 % de los gastos publicitarios), las acciones culturales del mecenazgo representaban una inversión directa de 500 millones. En 1990, el presupuesto se había duplicado. El número de empresas mecenas se duplicó cada año entre 1986 y 1988: 500 en 1987, 1.000 en 1988.

rebaño, impulsa el acontecimiento y reclama la «creatividad» de los especialistas de la comunicación, funciona como una herramienta de diferenciación y de personalización de la empresa. Tras la falsa conciencia del deber, la creatividad posmoralista de la discreta etiqueta de la excelencia.

En lugar de buscar encuadrar más de cerca la demanda mediante el condicionamiento publicitario o la promoción de las ventas, el mecenazgo se impone como objetivo crear las condiciones para una buena recepción social de la empresa, ya no se trata de estimular directamente el deseo correspondiente a los productos puestos a la venta en el mercado sino de producir un capital de simpatía. Saliendo de las vías conductistas o sugestivas de la comunicación, el mecenazgo ilustra más una nueva tecnología de penetración del mercado que el respeto al «cliente-rey»: cuanta menos programación de las necesidades inmediatas más trabajo de fidelización del público mediante la imagen global, menos control directo de la demanda para asegurarse la del futuro. La «voluntad de poder» ha integrado en su panoplia el camino no agresivo de la comunicación por los valores con miras a la preparación del futuro. El reconocimiento de la responsabilidad moral y cultural de la empresa sirve para ampliar su horizonte temporal, y al hacerlo no hace más que afinar los medios de poder desprendidos esta vez de la obsesión de los resultados mensurables inmediatos. La elaboración del futuro no se identifica con una planificación mecanicista sino con una gestión multiforme y liviana de la comunicación global. La mayor presencia del referente ético y cultural en la gestión de la marca debe interpretarse simultáneamente como una mayor confianza en la eficacia de la comunicación y como una menor confianza en la publicidad. La era triunfante de la publicidad ha quedado atrás; aunque la relación coste-eficacia de la publicidad suscite cierto número de interrogantes, las empresas parecen preferir cada vez más estar «al margen de los media»: en 1989, los gastos publicitarios mundiales de las empresas fueron evaluados en 240 mil millones de dólares y en 380 mil millones de dólares para los que están «al margen de los media». Al igual que los productos y servicios abandonan los estándares también la comunicación de empresa entra en la era de las cosas a medida, se diversifica en

marketing directo, ferias y salones, relaciones públicas, publicidad en los lugares de venta, *lobbying*, mecenazgo, esponsorización. En ese cóctel de medios de comunicación el mecenazgo es, sin duda, el de mayor riesgo, el menos mensurable en términos de rentabilidad de la inversión. No quiere decir en absoluto que escape a la racionalidad instrumental: al integrar los parámetros afectivos y morales, ésta no hace sino pasar a un estadio de complejidad superior. En el momento de la hipercompetitividad, el mecenazgo ilustra la toma de conciencia de los anunciantes de que ningún factor capaz de influir en el mercado, por cualitativo que sea, puede ser considerado desdeñable, todo lo que permite la comunicación y el reforzamiento de la identidad de marca debe ser explotado, ningún vector de comunicación puede por sí solo permitir ganar de manera óptima sectores del mercado. En estas condiciones, la eficacia racional no puede contentarse con la utilización del condicionamiento publicitario de masa, hay que desmultiplicar los tipos de comunicación, hacer jugar las sinergias y relevos, tomar en cuenta el plazo corto y el plazo largo, incorporar explícitamente en las políticas de comunicación lo «cultural», cualquiera que sea su carácter «impreciso» o aproximativo. Dominar mejor el entorno económico significa, cada vez más, comunicar globalmente, renunciar a la creencia de un control dirigido, directo, homogéneo de los comportamientos; nuestra época ya no es panóptica y disciplinaria, funciona con la imagen, la personalización, la comunicación polimorfa e intersticial. Figura ejemplar de la empresa abierta, la ética estratégica es parte integrante de la gestión del «tercer tipo», habiendo erigido frente a la complejidad de los mercados no sólo el principio de la innovación permanente de los productos sino la innovación «moral» en la comunicación.

También la publicidad tiende a desplegarse de nuevo en función de la temática moral. Hasta comienzos de la década de 1970, la mayoría de las campañas llamadas «institucionales» presentaban un carácter manifiestamente tecnocrático: omnipotencia de General Motors, competencia técnica de IBM, los mensajes publicitarios trataban de transmitir contenidos de dinamismo, de internacionalismo, de cumplimiento. Con el empuje del consumismo y la sacudida de la crisis económica de la década de 1970,

las estrategias de comunicación que explotan las imágenes de eficacia han dado paso a estrategias de confianza que subrayan el sentido de las responsabilidades sociales y ecológicas de las firmas. Al afrontar una nueva crisis de legitimidad, las empresas han presentado una imagen de sí mismas menos restrictiva, más cuidadosa de sus responsabilidades hacia la sociedad y el futuro. Después de la autosatisfacción tecnocrática se impone la solicitud ecológica y societaria con el fin de crear un vínculo entre el público y la firma. En el curso del mismo período, las empresas más variadas han comprendido rápidamente el interés del posicionamiento «ético»: en Francia, Darty lanza la idea el «contrato de confianza», Carrefour abre el frente de los «productos libres» en nombre de la honestidad y de la defensa de los consumidores, que quedan mágicamente libres como gaviotas en el cielo azul. La benevolencia y los valores morales han entrado en el registro publicitario en el mismo nivel que el sexo y el humor: en Japón, Toyota lanza campañas *corporate* que recomiendan a las madres de familia que vistan a sus hijos de colores vivos los días de lluvia para que los conductores puedan verlos, Benetton ofrece blancos «multicolores» a la mira antirracista, Adidas celebra la moral deportiva y Levi's la libertad («la libertad terminará un día por llegar a todo el mundo»), las marcas de lejía luchan a golpe de argumentos ecológicos por la calidad de los fosfatos. No es ya la preocupación ética la que dirige la desaparición de uno en beneficio del otro, permite diferenciarse de los competidores, promover una personalidad de marca. Continuación de la guerra económica por otros medios, la estrategia ética está destinada a enriquecer el capital marca de la empresa en una época en que las diferencias entre productos se atenúan. Paralelamente a la caridad-espectáculo, la comunicación ética de la empresa ha logrado la hazaña posmoralista de conjugar razón y marketing, seriedad y *jingle*, integridad y espectáculo, ideal y seducción.

Traducida en estos términos, la *business ethics* tiene un hermoso futuro por delante. La diversidad de la oferta, las catástrofes ecológicas, la marea individualista han llevado a la promoción de una cultura centrada en la salud, la naturaleza, la calidad de vida en general (productos, cultura, entorno). Al mismo tiempo la descalificación de los grandes proyectos políticos futuristas ha

generado una mayor sensibilidad tanto hacia los valores humanitarios como hacia los valores del patrimonio histórico o ecológico. El neoindividualismo no conoce ya los fuertes brotes de fiebre política y permanece sordo a la idea de sacrificio o de devoción, como contrapartida reclama cada vez más de las instituciones el respeto de los valores y de las personas. Lejos de ser un epifenómeno el criterio ético está a punto de convertirse en un elemento constitutivo de la cultura individualista en adelante «atemperada». En ese contexto posmoderno es donde las empresas encuentran cada vez más su interés en gestionar el parámetro ético, el marketing ético es en primer lugar sociológico, percepción de las metamorfosis del individualismo contemporáneo. ¿Cómo podrían las empresas escapar a la inflexión ética cuando los consumidores y los actores económicos en general integran ahora en su decisión de compra o de inversión la relación con los valores y los temas de interés general? En Estados Unidos ya se observa el éxito del *ethical investment*, las inversiones financieras tanto privadas como institucionales en sociedades cuya rentabilidad es normal pero que se muestran preocupadas por el bien público, la calidad de los productos, la preservación del medio ambiente, la no discriminación en la política del personal.[1] El empuje ético modifica o perturba las estrategias de comunicación y de marketing: en Estados Unidos, frente a los riesgos de boicot y de degradación de su imagen, los anunciantes renuncian a cualquier compra de espacio publicitario en las emisiones de televisión que pueden ser juzgadas impactantes o perjudiciales, en Francia, Chevignon finalmente ha renunciado a asociar su nombre a la comercialización de cigarrillos. Cuanto más arrasa la competencia de las marcas, más se impone la gestión ética de la imagen; cuanto más remodela nuestro mundo la civilización materialista de lo efímero, más se afirma la necesidad de promover los valores y de respetar las reglas; cuanto más omnipotente es la cultura del presente, más deben buscar las empresas los medios para delimitar su futuro sin

1. En Estados Unidos, más de 350 mil millones de dólares ya son administrados por instituciones financieras en función de criterios éticos. Véase Louis Deschamps, «L'éthique et les placements financiers», Primer Simposio Internacional de Ética, Economía y Empresa, París, abril de 1989, pp. 26-31.

llegar por eso a dominarlo; cuanto más vigor adquieren los derechos individualistas, más se ven llevadas las empresas a mostrar su preocupación por los deberes. Otras tantas paradojas que revelan que la moral de los negocios será una moda sin mañana.

GESTIÓN Y ÉTICA DE LA RESPONSABILIDAD

La gestión por los valores

El paisaje de la empresa cambia: frente a los nuevos desafíos de la innovación y de la incertidumbre, el pensamiento empresarial ha realizado una puesta al día crucial poniendo de nuevo en cuestión los conceptos fundamentales de la empresa tayloriana en vigor desde las primeras décadas del siglo. En el marco de ese giro, la ética se ha convertido en un parámetro constitutivo de los nuevos métodos de organización del trabajo: idealmente la gestión funciona en la actualidad «en la ética» como en otra época lo hacía «en la disciplina». Según el nuevo paradigma, el éxito económico requiere, en efecto, la primacía del hombre, la eliminación de prácticas humillantes y formas desresponsabilizadoras del trabajo. La empresa con ultralogros debe considerar a los hombres como su principal baza, experimentar nuevos modos de gestión centrados en el respeto y la valoración del individuo, extender las responsabilidades, proponer planes de participación en los resultados y de perspectivas de formación. Todos los signos que reflejan el desprecio de los hombres y la falta de confianza deben ser combatidos, el dinamismo económico será de rostro humano o no será. Revolución de la gestión y ética de la empresa son complementarias, constituyen las dos caras correlativas de la misma deslegitimización de la organización tayloriana del trabajo y de la misma promoción del principio de responsabilidad individual.

Los dispositivos clave de la nueva racionalidad empresarial son ahora ampliamente conocidos: sustitución de la autoridad de

animación por la autoridad disciplinaria, enriquecimiento de las responsabilidades, delegación de los poderes y desburocratización de la empresa, actitud de escucha y de diálogo, medidas de redistribución de los beneficios, política de formación permanente del personal, otras tantas medidas que definen la empresa postayloriana con su «organización policelular», sus redes entrelazadas, su gestión participativa y «horizontal».[1] Esta gestión participativa se presenta como una «revolución copernicana»: si la empresa tayloriana era piramidal y autoritaria, la del «tercer tipo» trata de incrementar la iniciativa de cada uno, de «movilizar la inteligencia de todos», de desarrollar las capacidades de proposición, de autonomía y de creatividad de los asalariados en el seno de grupos de progreso, de equipos autónomos y otros círculos de calidad. Hay que terminar con la rigidez tecnocrática que mutila el potencial de los hombres, la empresa del futuro deberá ganar en primer lugar la batalla de la implicación y de la automatización del personal si es verdad, según la fórmula del Instituto de la Empresa, que «son el hombre y la organización los que hacen la diferencia». En estas condiciones, la gestión posburocrática no se separa de un objetivo ético, siendo lo esencial reemplazar el principio de responsabilidad por el prinipio de obediencia,[2] dinamizar los recursos creativos de todos los colaboradores, desarrollar la calidad de vida en el trabajo. *Happy-end* moral: la pieza clave del logro económico ya no se llama explotación de la fuerza de trabajo, disciplina y división mecánica de las tareas sino sistema de participación, programas de formación, incremento de las responsabilidades, asunción del destino colectivo.

En este camino, la gestión participativa ha inaugurado nuevos

1. Entre otros, Tom Peters y Robert Waterman, *Le Prix de l'excellence*, París, InterEditions, 1983; Tom Peters, *Le chaos management*, País, InterEditions, 1988; Georges Archier y Hervé Serieyx, *L'entreprise du 3e type*, París, Seuil, 1984; Hubert Landier, *L'entreprise polycellulaire*, París, Entreprise moderne d'édition, 1987.

2. François Guiraud, «Pratiques de gestion morale et efficacité: conflits? compromis? convergence? Le point de vue d'un chef d'entreprise», simposio citado, París, 1989. Véase igualmente la declaración del Centro de jóvenes dirigentes por una ética de la responsabilidad, adoptada en 1988, *Dirigeant*, n.° 182-183, septiembre de 1988.

métodos de gestión que apelan a los valores y a los sentidos. La descalificación del sistema tayloriano coincide con la aplicación de nuevos resortes de eficacia colectiva que reemplacen la racionalidad tecnocrática por la «cultura», la eficacia inmediata por el proyecto cualitativo, la coerción por la adhesión, hoy se busca la dinamización de conjunto y la movilización individual mediante la participación de todos en un proyecto común de la empresa y en la clarificación de los valores fundamentales. Los proyectos de empresa están en el centro de esta reorientación: en el momento en que la iniciativa individual se hace más deseable que la obediencia estricta, la regulación en la empresa se desprende del modelo disciplinario en beneficio de los dispositivos que favorecen la adhesión a valores, la participación, la implicación en la comunidad. En la empresa de la «excelencia», los ideales compartidos reemplazan en principio la coerción burocrática,[1] en adelante el sentido federativo y los valores éticos del proyecto se han convertido en variables operativas de la gestión, en vectores *soft* de movilización de los recursos humanos. Ahí se produce el trastocamiento posmoralista: ayer la moral era la que prescribía regularidad y disciplina, hoy es un instrumento de flexibilidad de la empresa; ayer, era un sistema de autoridad, de presión y de conducción incondicional, hoy significa menos jerarquía y disciplina, y más iniciativa, apertura al cambio y agilidad con el objeto de una mayor competitividad. Palanca para hacer menos rígidas las organizaciones, la ética en la gestión significa tanto el renacimiento del ideal normativo de los valores como una atención incrementada llevada a los factores psicológicos y relacionales en la motivación del trabajo. No es la obligación categórica la que dirige el impulso de la ética, es la cultura *psi*, la importancia otorgada en adelante a los valores comunicacionales en los fenó-

1. Sondeos publicados en 1989 revelan que, en Francia, 1 asalariado de cada 2 estima que los círculos de calidad y los proyectos de empresa han cambiado las relaciones entre dirección y asalariados y son formas de participación, no simples escaparates. El 87 % de los cuadros responsables de personal consideran que los efectos sobre los asalariados de los círculos de calidad y de la dirección participativa son positivos; la acción del proyecto de empresa se considera positiva entre el 78 % de ellos. En 1988, el 34 % de los asalariados calificaba a su patrón de autoritario.

menos de cohesión de grupo y de implicación individual. A semejanza del mecenazgo y otras promociones estratégicas de los valores, la gestión participativa ilustra en primer lugar el ascenso del poder de la comunicación instrumentalizada en la empresa.

La irrupción de los valores en la gestión no deja de plantear múltiples problemas de ética y de eficacia. ¿Qué virtud atribuirle a la formulación de una visión común cuando ésta no evita en absoluto las prácticas de fusión y de adquisición salvaje de empresas, de reestructuraciones y de despidos más o menos brutales, más o menos masivos de personal? ¿En qué se diferencia el proyecto de empresa de una acción estrictamente cosmética cuando el equipo de dirección lo impone sin debate colectivo, cuando no va seguido de cambios adecuados en las prácticas cotidianas de la empresa? A falta de transformaciones coherentes en la organización, la marcha participativa se vuelve contra sí misma exacerbando la desmotivación y la desconfianza de los asalariados: siendo la adhesión a la empresa condición en ciertos casos necesaria, y no pudiendo ser considerado el proyecto de empresa condición suficiente de satisfacción y de responsabilización de los hombres.[1] Tanto más por cuanto la gestión por los valores no está, en sí misma, desprovista de ambigüedad ética. Si, en efecto, en principio, el proyecto de empresa tiene como objetivo codificar los valores federativos de la empresa, en realidad la dirección espera un incremento no dicho de movilización y de implicación del personal. Por eso el contenido particular del proyecto cuenta mucho menos que la participación y la comunicación internas que permiten su realización. Pero esta finalidad es inconfesable, no puede ser reivindicada sin que se anule el proceso participativo, que requiere un objeto superior a sí mismo. Imposible admitir oficialmente que sólo cuenta el efecto de participación; la gestión que tiende pragmáticamente a la movilización de los hombres se ve obligada a santificar el sentido. De ahí el carácter parcialmente «manipulador» de la gestión por los valores:[2] en principio, prime-

1. Maurice Hamon, «Projet et culture d'entreprise: effet de mode ou nouveau paradigme?», y Claudine Supiot, «Quelques aspects culturels d'une démarche de projet», *Notes de conjoncture sociale*, n.° 331, enero de 1990.

2. Hervé Laroche, «Éthique et culture d'entreprise», Coloquio E.S.C.P., 1989.

ro son las ideas, en realidad la apuesta es la eficacia de la empresa *via* la motivación y la adhesión del personal. Aunque jugando la carta de la transparencia, el proyecto de empresa no puede elaborarse sin disimulo y cálculo estratégico. Paradoja: hay más ambigüedad ética en los proyectos de empresa que en el mecenazgo o en la publicidad porque si estos últimos no ocultan totalmente sus intenciones, los primeros sólo pueden ocultar su objetivo último.

El himno empresarial a la responsabilidad y al «cero desprecio» evidentemente no hay que ponerlo en la cuenta de una conversión desinteresada de los dirigentes del proceso de los valores, resulta fundamentalmente del nuevo entorno económico y cultural de la empresa. En un universo de competencia mundial dominado por la inestabilidad, la velocidad de los ciclos de innovación y los trastocamientos de la demanda, la competitividad de la empresa requiere flexibilidad y calidad, que ya no son compatibles con el modo de conducción jerárquica y autoritarista. Aplicar mecánicamente reglas y procedimientos se ha vuelto obsoleto, la empresa de la excelencia necesita el compromiso de todos sus colaboradores, la optimización del potencial de ideas y de imaginación que sólo una gestión desjerarquizada, participativa y ética puede lograr. La ética de la responsabilidad traduce no tanto la consagración ideal de la autonomía individual como la inadaptación de la regulación disciplinaria ante las nuevas presiones de innovación permanente y de calidad total: no se le puede pedir al personal que innove o mejore la calidad a la vez que se mantiene una jerarquía rígida, un clima de desconfianza y de falta de respeto hacia los hombres.[1] Así se desarrolla la «trampa de la razón» empresarial, la intensificación de la guerra económica es la que lleva a la preocupación ética en el mundo de los negocios, es la hipercompetencia materialista la que pregona el ideal de responsabilidad individual.

La batalla de la calidad y de la innovación no es la única que resulta cuestionada por el ascenso del paradigma ético. Los nue-

1. Tom Peters, *Le chaos management, op. cit.*, pp. 593-598. Igualmente Hervé Serieyx, *Le zéro mépris*, París, InterEditions, 1989. Traducción castellana en McGraw-Hill Interamer. España.

vos valores de realización íntima y de autonomía personal constitutivos de la segunda revolución individualista también han trabajado en este sentido. Si la empresa piramidal corresponde a la cultura disciplinaria del primer movimiento individualista, la empresa «en redes» coincide con la cultura posmoderna, abierta y *psi*, personalizada y comunicacional. La problemática de la movilización de los recursos humanos acompaña al nuevo rostro histórico de las democracias, traduce la inquietud de adaptación de la empresa a una cultura hiperindividualista que valoriza el autocontrol, las fórmulas a la carta, la búsqueda de la identidad de uno mismo, lo relacional, la vida de libre consumo. En concordancia con los dispositivos personales y plurales en vigencia en el consumo, los media, la educación, los estilos de vida, la moda y los deportes, la gestión participativa debe ser pensada como instrumento de resolución de las contradicciones de la nueva era individualista desprendida de las normas disciplinarias y moralistas anteriores. Al promover las normas individualistas de autonomía y realización de uno mismo en el trabajo, la neogestión trata de contrarrestar los fenómenos de no implicación individualista generados por la «sociedad abierta» del consumo y de la comunicación. El nuevo paradigma empresarial es un contrafuego, cuya característica es retomar por su cuenta los ideales de la cultura del ego para oponerlos a los efectos de la desmotivación, del ausentismo, del *turn-over*, de la desafección. No constreñir más en el trabajo con la norma ideal o la disciplina, sino hacer de él una esfera potencialmente rica en realización íntima y capaz, con ello, de conjurar los movimientos de no pertenencia individualista.

Ética y productividad

El primer momento de la era del consumo se instituyó a través de las oposiciones binarias ocio/trabajo, bienestar/disciplina, vida privada/vida profesional, divisiones distintivas culturalmente jerarquizadas en privilegio de los primeros términos: la «verdadera vida» se asimilaba a los placeres, las vacaciones, el tiempo libre. Esa época toca a su fin: no es que esas oposiciones ya no sean socialmente pertinentes, pero se esboza un movimien-

to que trata de diluir los contornos nítidos, antinómicos a cierto plazo con una cultura hiperindividualista que valora la libertad, la iniciativa, la realización de uno mismo. La gestión participativa traduce ese proceso de desestabilización posmoderna de las categorías paralelamente con las nuevas orientaciones del tiempo libre: «No broncearse tontamente», estancias de formación cultural, seminarios de meditación espiritual, centros de exploración de la conciencia. En todas partes se trata de disolver las aristas cortantes de las divisiones «alienantes» haciendo del ocio un tiempo de enriquecimiento activo y total, y del trabajo, una aventura personal, una pasión, un espacio de autonomía y de expresión de sí mismo. La época moderna era dicotómica, la época posmoderna está habitada por una voluntad de reconciliación, de descompartimentación uniforme e inmediata fuera de toda perspectiva escatológica. La rehabilitación empresarial del trabajo no se lleva a cabo según la antigua manera rigorista sino según el camino individualista posmoralista del «más ser» individual. La ética de la responsabilidad no impone autoritariamente una norma, la hace desear como conforme a la expansión de cada uno, no valora el espíritu de equipo más que en la medida en que el grupo es lo que permite convertirse más en uno mismo perfeccionando la eficacia de la empresa. La responsabilidad se ha desprendido de la problemática disciplinaria del deber, no limita los derechos del individuo por lo mismo que incrementa su potencial de vida y de creación, de libertad y de realización.

Si la ética de la responsabilidad se esfuerza en producir el cortocircuito en la oposición estricta vida profesional/vida privada mediante la autonomía y la expansión personal, en los hechos, se revela, como un instrumento inédito de hiperabsorción del individuo en la empresa. Lejos de disiparse, la división trabajo/ocio se ve reencaminada de una manera nueva, en beneficio esta vez del primer término. Ya que las inercias burocráticas son el enemigo a vencer, más autonomía quiere decir más productividad, e imperativo de innovación, más competencia y presión, más movilización en tiempo, en formación, en esfuerzo. «Cero fallo», «cero defecto», «justo a tiempo», para incrementar las realizaciones y la determinación del personal, hay que «crear un sentimiento de urgencia», optimizar las competencias, acortar el tiempo de

respuesta de la empresa, suscitar una voluntad general de aportación de mejoras, «hacer del cliente una obsesión», individualizar los salarios, instalar sistemas de incentivo financiero, primas de productividad en relación con los beneficios. El posicionamiento ético de la gestión de los recursos humanos no disuelve el *forcing* productivista, sólo lo formula en términos de participación: trabajar de otra manera sería también trabajar más. En los «trasplantes» japoneses (Mazca, Nissan) a Estados Unidos, donde las palabras clave son diálogo, concertación, consenso, el ritmo de trabajo es nítidamente más elevado que en las fábricas norteamericanas comparables: el obrero está como media en movimiento 57 segundos por minuto contra 45 los de la competencia; los pequeños equipos son autónomos en el reparto de puestos, cada uno es, en principio polivalente, pero no está prevista la sustitución en caso de que un miembro desfallezca, al grupo le corresponde encontrar los medios para realizar el trabajo requerido.[1] Más diálogo significa en este caso aceleración de los ritmos e incremento de trabajo; más cooperación y coordinación horizontal se traducen en más presión moral sobre cada uno.

En busca de un personal apto para el cambio, motivado y receptivo, después de Taylor, la empresa se dedica ahora a mejorar los logros humanos, a desarrollar los potenciales de innovación y de creatividad. Las transformaciones técnicas o las promociones internas ya no bastan, hay que cambiar las mentalidades, modificar la relación del individuo consigo mismo y con el grupo, producir asalariados creativos, capaces de adaptarse y de comunicar. La empresa celebra la autonomía individual, pero simultáneamente, hace de ésta una norma específica. De esta nueva exigencia empresarial ha nacido la moda de los métodos y jornadas llamadas de «desarrollo personal» cuyo objetivo es suscitar un compromiso profundo, favorecer el cuestionamiento de las costumbres jerárquicas, estimular el dinamismo, el espíritu de desafío y de solidaridad. La empresa ya no se contenta con controlar el tiempo de trabajo de los hombres, persigue su entrega emocional, su adhesión, la superación de ellos mismos a través, entre otras

1. Joseph J. Fucini y Suzi Fucini, *Working for the Japonese*, Nueva York, Free Press, 1990.

cosas, de jornadas encargadas de intensificar el espíritu de equipo *(team building)*, de adaptar a los hombres a las nuevas estructuras flexibles, de liberar las emociones (psicodramas, juegos de roles) y las «energías insospechadas» *(stages out-door)*, de mejorar la salud (gimnasios, *cardio-fitness*, consejos dietéticos). En las actividades «más allá de los límites» (salto en el vacío, *rafting*, supervivencia en la selva, espeleología, escalada, etc.) destinadas principalmente a los dirigentes y cuadros comerciales, el desarrollo personal se identifica con el aprendizaje del riesgo, con la superación de los propios límites, con el fortalecimiento del espíritu de cooperación, con el desarrollo de la confianza en uno mismo. Nuestras sociedades renuncian tendencialmente a la formación moral autoritaria, pero tienden en cambio a la formación «holística» que, llevada al extremo, engloba la totalidad de las facultades humanas; ya no se inculca imperativamente el catecismo de los deberes, se pretende dinamizar los sentimientos de confianza y de pertenencia mediante técnicas deportivas basadas en la metáfora y el simbolismo de los comportamientos. Una de las tendencias del postaylorismo es incrementar la calidad de vida y el margen de libertad del individuo; otra se dedica a absorberla de manera más total con riesgos, tiempo, compromiso y emoción. Absorción que no autoriza sin embargo a evocar el perfil «neototalitario» de la empresa contemporánea: lejos de pasar por la vía ideológica o terrorista, el refuerzo de la cohesión del personal aplica situaciones estrictamente *metafóricas* de la vida a la empresa, operaciones lúdicas y puntuales, *psi* y deportivas, opcionales e inesperadas donde la apuesta no consiste en cambiar la naturaleza humana sino en optimizar los potenciales llevando a cada uno a descubrir, a sentirse solidario, a experimentar emociones extremas. El desarrollo personal está más amenazado por la «objetualización» que por «la violación psicológica»: conjugar las diferencias, manejar el estrés, hacer recorridos de aventura, los nuevos métodos de formación ilustran más el momento individualista *psi* y posmoralista que la hidra del Hermano Mayor, el momento *moda* de las democracias, más que el totalitarismo conquistador. Se centran en el individuo y su búsqueda de sí mismo, en la *seducción* de lo nuevo, de la vivencia intensa personal y colectiva, cualquiera que sea el objetivo de emulación y de eficacia al servicio de la empresa.

En este contexto de hipermovilización empresarial ¿podemos asombrarnos si la angustia y el estrés, las perturbaciones del sueño y los accidentes cardiovasculares se encuentran en nítido aumento entre los cuadros y dirigentes? En Estados Unidos, el 14 % de las demandas de indemnización por enfermedades profesionales lo son por estrés; en la Silicon Valley, el 60 % de las personas tienen un consejero psicólogo, el 35 % de los trabajadores están bajo influencia de las drogas.[1] Casi en todas partes, las estadísticas de los médicos del trabajo señalan el incremento de las enfermedades psicopatológicas; un estudio de 1985 revelaba que el 65 % de los asalariados de Apple France se manifestaban fatigados, el 34 % tenían ansiedad, el 23 % sufrían de calambres intestinales; la organización en equipos autónomos del personal de producción de la fábrica de General Electric en Salisbury tuvo como efecto un estrés generalizado seguido por la triplicación de la tasa de dimisión anual; el 90 % de las grandes firmas norteamericanas han establecido programas antiestrés. En otra época la moral represiva era fuente de histeria, hoy la moral de la autonomía y de la expansión contribuye a generar ansiedad, surmenage y depresión. Ésta es la paradoja: el rechazo de la organización tayloriana y el broche final de la empresa humanista aceleran la desestabilización, la fragilidad subjetivas. Ya sea en la esfera privada como en la esfera profesional, en todas partes la autonomía individualista se paga con desequilibrio existencial. Si la denuncia de la empresa tecnocrática y la celebración del individuo responsable y creativo merecen el elogio al reactivar la tradición ética del respeto a la persona, no deben perderse de vista las nuevas contradicciones que resultan de ella: más independencia pero más ansiedad, más iniciativa pero más exigencia de movilización, más valoración de las diferencias pero más imperativo competitivo, más individualismo pero más espíritu de equipo y de «comunidad integrada», más celebración del respeto individual pero más conminaciones a cambiar y reciclarse.

1. Citado por Alain Ehrenberg, *Le culte de la performance*, París, Calmann-Lévy, 1991, pp. 271-272.

Las contradicciones del momento actual no se detienen ahí. Si el discurso dominante alaba la participación y la responsabilización, a la práctica es el capitalismo duro el que, en muchos aspectos, resurge con la implantación de los salarios de dos velocidades, la erosión de los sistemas de protección social, la multiplicación de los empleos de baja calificación y remuneración. En Estados Unidos, sólo el 25 % de los parados reciben subsidio en la actualidad, 37 millones de personas están excluidas de cualquier sistema de seguridad-enfermedad, cerca de un tercio de la población en edad de trabajar está instalada en la precariedad y la marginación profesional, un empleo de cada dos creado en plena década de 1980 estaba remunerado con un salario inferior al umbral de pobreza. El unanimismo ético es concomitante con la descalificación profesional, la dualización y la marginación social. El himno a la transparencia, al respeto, a la división de responsabilidades no impide en absoluto la reconducción de las prácticas del secreto y del desprecio: a mediados de la década de 1980, el plazo medio para comunicar un despido en Estados Unidos era de dos semanas para los cuadros, de una semana para los obreros; por cierto, el número de asalariados que se benefician con una participación en los resultados de la empresa aumenta, pero sólo una empresa norteamericana de cada cinco que tiene ese sistema lo extiende a todos los obreros y empleados.[1] En esas condiciones no puede causar asombro el poco entusiasmo que suscita la introducción de las formas de organización postayloriana del trabajo: los dos tercios de la mano de obra norteamericana se declaran indiferentes al establecimiento de equipos autónomos y círculos de calidad. A falta de contrapartidas y de medidas que acompañen economías efectivas, la ética de la responsabilidad no es más que un lavado de cara de la dirección incapaz de generar la adhesión, incapaz hasta de funcionar

1. Sobre estos datos, véase Philippe Delmas, *op. cit.* El entusiasmo por los valores no es óbice para que entre 1980 y 1989 las remuneraciones de los directivos de las firmas norteamericanas aumentaran tres veces más que los salarios de los empleados.

como nuevo «opio del pueblo». En la era posmoralista, la ética no puede ser pura; al igual que se conjuga seducción y eficacia, se requiere preocupación social y económica.

Aunque ciertos aspectos de la neogestión caricaturizan más que encarnan la ética de la responsabilidad, habría que ser ciego para asimilarlo a un efecto de la moda, tan en consonancia se encuentran con la inflexión más fuerte del nuevo ciclo individualista. Esto no genera sólo el culto del bienestar y del cuerpo, de la autonomía y de la expresión, sino que acentúa el deseo de ser tratado como una persona digna de respeto y de consideración en todos los niveles de la existencia privada y profesional, intensifica la exigencia de reconocimiento personal y el rechazo de los signos de humillación en otra época más o menos tolerados. Mientras que los jóvenes se vuelven cada vez más pronto refractarios a declaraciones menospreciativas u ofensivas, muchos conflictos sociales ejemplifican ahora la alergia de masas a todo lo que tenga que ver con la desvalorización de los individuos y grupos. La cultura neofeminista, sea radical o sólo difusa, es también la expresión del ascenso de la ética de reconocimiento de la persona «igual». Cada uno, en todas partes y muy rápido, quiere ser considerado un semejante, una persona plena y total que tiene derecho de palabra y de respuesta, derecho al respeto estricto del otro. En una época en que la educación autoritaria ha dado paso a una educación relacional y comprensiva, en que las señas tradicionales de identidad individual vacilan, en la que los derechos subjetivos dominan la cultura, es muy reduccionista pensar que el ideal de logros con su cortejo de desafíos, tentativas y proezas absorbe la existencia individual y la dimensión de la relación de uno con el otro. Cualquiera que sea la importancia mediática que revista el deporte competitivo, sigue habiendo una esfera dotada de una lógica específica, y en ella puede reconocerse «la manifestación de una relación generalizada con la existencia», la vía real para interpretar la relación social en la nueva era democrática.[1] El ideal de justicia está lejos de identificarse socialmente con la competencia y con el enfrentamiento en la igualdad, lo que caracteriza en profundidad nuestra sensibilidad es más la intensi-

1. Alain Ehrenberg, *op. cit.*

ficación de la reivindicación democrática y de los derechos de la persona que el modelo ultracompetitivo. El reino posmoderno del individuo no se agota en la búsqueda de la clasificación competitiva de unos en relación con los otros, el «heroísmo» del ganador y de la autoconstrucción de uno mismo, es inseparable de una demanda incrementada de calidad de vida y de consideración individual, incluida ahora en la relación de trabajo. El hiperindividualismo no conduce tanto a la exacerbación de superar a los otros como a la elevación de la intolerancia frente a todas las formas de desprecio individual y de humillación social. Ser uno mismo y conquistar la propia individualidad, no es sólo elegir sus propios modelos de conducta, es también exigir en la relación interhumana el ideal ético de la igualdad de los derechos de la persona.

Sin duda, el deseo de reconocimiento social y moral no es propio de las sociedades contemporáneas, el individualismo posmoderno no lo inventa, pero lo extiende a ámbitos que en otra época estaban poco o nada afectados por él: manera de trabajar, de hablar y de dirigir, indumentaria y lugares de trabajo, relación hombres-mujeres, inserción de los minusválidos y de las minorías sociales, marco de vida, formación. No esperamos del otro sacrificio y benevolencia sino respeto acrecentado de la existencia; no estamos sólo al acecho de signos de diferencias individuales, no aceptamos ya las marcas ofensivas de la autoridad jerárquica; no queremos tanto la celebridad o la excepcionalidad como ser escuchados. La relación de uno con otro está tan organizada por la voluntad de diferenciación subjetiva como por la preocupación negativa de que sean eliminadas las formas de exclusión, de humillación, de inferiorización. Por eso, en la dirección de los hombres, la preocupación ética se promete un hermoso porvenir: respeto a la vida privada, derecho de expresión, acoso sexual, igualdad de salarios para los dos sexos, tests antidroga, despidos, vestimenta de trabajo, métodos de reclutamiento y de formación, otros tantos temas que la gestión de los recursos humanos se verá llevada cada vez más a tomar en cuenta según el parámetro ético, si quiere ganar la adhesión del personal.

La importancia de los derechos de los individuos es una de las razones mayores que justifican la introducción de una enseñanza

ética en las escuelas de comercio. Cuando las formas de humillación suscitan fuertes reacciones de hostilidad, se hace necesario para los futuros directivos prepararse para tomar decisiones en el ámbito sensible de las relaciones humanas. La enseñanza de la moral de los negocios no se parece a un catecismo de los deberes, se da como una sensibilización frente a la complejidad de las elecciones gestionarias, es un ejercicio de reflexión a partir de estudios de casos que implican una dimensión moral. Formación indispensable en el momento en que todas las normas tradicionales de la moral ya no se imponen de manera evidente, en que las relaciones humanas en la empresa y el respeto de los derechos individuales requieren una atención particular. Raros son aquellos que se hacen ilusiones sobre los efectos estrictamente morales de tal enseñanza,[1] su finalidad no es tanto gobernar las almas como formar a los estudiantes en la toma de decisiones en ámbitos donde el respeto de los derechos de la persona, lo justo y lo injusto son cuestionados debido a que hoy en día esos factores condicionan la adhesión de los empleados a la empresa. Ni artilugio, ni sacralización de las Tablas de la Ley, la enseñanza de la moral de los negocios es una ilustración de la nueva figura abierta de la ética democrática, menos preocupada por las respuestas definitivas que por la problematización, menos inclinada a la inculcación dogmática de las normas que a una eficiencia de rostro humano, menos categórica que propedéutica, menos idealista que posmoralista.

1. Este punto es destacado por Russell E. Palmer, «Teaching the Ethics of Leadership», en *Ethics in American Business, op. cit.*, p. 51.

ÍNDICE